SUMARIO

ISSN 0120 - 0

IDEAS Y VALORES

CONTENIDO

DANIEL HERRERA RESTREPO
Universidad del Valle
Cali

LA FILOSOFIA EN LA COLONIA

Elementos para una aproximación histórica

La historia de las ideas filosóficas que han tenido alguna significación en Colombia presenta, entre otros, dos vacíos fundamentales. En primer lugar, esta historia se viene haciendo sin que se haya dado un debate acerca de los criterios que fundamentarían una periodización del quehacer filosófico teniendo en cuenta la interrelación de esta praxis con los demás aspectos que integran la estructura global de la sociedad. Unidos a lo anterior, han faltado, igualmente, estudios detallados sobre los condicionamientos que han pesado sobre la praxis filosófica.

Con el presente estudio quisiéramos aportar algunos elementos que permitan una aproximación histórica a la praxis filosófica que se llevó a cabo en el llamado período colonial. Tomamos como fecha límite el año de 1774. A falta de un consenso sobre la peridización de la historia de nuestra praxis filosófica, indicamos el año de 1774 como el límite de un primer período teniendo en cuenta los siguientes hechos: fue en dicho año cuando se promulgó el nuevo plan de estudios de Moreno y Escandón, plan que buscaba -bajo la influencia de una mentalidad 'ilustrada'- trazar nuevos rumbos a los centros de enseñanza superior /1/; alrededor de dicha fecha se inicia en Colombia un cambio fundamental de vida: la *intelligenista* criolla se encuentra preocupada por los mismos temas, los mismos problemas y proponiendo para ellos soluciones muy parecidas a las que proponía en la metrópoli la generación que asumió la dirección del Estado y de la cultura durante el reinado de Carlos III y sus sucesores. Encontramos en la Nueva Granada la misma actitud crítica ante el saber tradicional, sobre todo el

mismo rechazo a la filosofía escolástica que entonces dominaba en las universidades y colegios, el mismo entusiasmo por la ciencia moderna y las mismas esperanzas puestas en ella como remedio contra los males sociales y como instrumento de recuperación de España y sus colonias. La fe en la educación, el elogio de las artes útiles, la creencia en que poder y riqueza industrial van unidos y la crítica a los prejuicios hidalgos frente al trabajo, se dan con caracteres idénticos en hombres como Caldas, Nariño, Torres o José Félix de Restrepo y en Feijoo, Jovellanos, Campomanes o Floridablanca" /2/.

Como expresión de este cambio de vida recordemos algunos hechos. Mutis, a través de su enseñanza, da a conocer por primera vez a los santafereños los principios de la nueva ciencia que desde hacía dos siglos se venía gestando en Occidente. Los miembros de la Expedición Botánica (1783) se entregan a conocer la realidad de la patria y a formar una élite verdaderamente científica. En Popayán se inicia la enseñanza de la filosofía (1774) y por primera vez se escuchan, de labios de José Félix de Restrepo, los nombres de los creadores de la filosofía moderna. En 1777 se funda la biblioteca; en 1785 se inician las publicaciones periódicas; en 1794 hace su aparición el teatro y se crean los primeros círculos literarios. Por otra parte se suceden dos fenómenos fundamentales: la formación de una pequeña burguesía gracias, entre otras causas, al desarrollo progresivo de la sociedad mercantil en Santa Fe de Bogotá, pequeña burguesía interesada en una explotación más técnica de la naturaleza y en un desenvolvimiento más efectivo de la riqueza. A lo anterior tenemos que agregar el fenómeno constituido por la rebelión de los comuneros, rebelión que implicaba la necesidad de un cambio en las estructuras sociales, jurídicas y políticas de la Nueva Granada.

Todo lo anterior parece justificar el año de 1774 como la fecha límite de un período en el cual la praxis filosófica presentó características muy especiales: ella sólo se realizaba en forma académica, en claustros eclesiásticos, en función de los estudios teológicos, estudios hechos exclusivamente por pequeños grupos selectos del clero, grupo que estaba llamado a orientar el proceso de evangelización, la cual constituía el elemento ideológico fundamental del proceso colonizador.

Hoy en día poseemos relativamente una buena información sobre la praxis filosófica dada en el período colonial. Tenemos una información bastante detallada sobre los centros de educación entonces existentes, sobre su fundación, organización y actividades /3/. Conocemos los datos bibliográficos de la producción filosófica /4/, producción que nunca llegó a la

---

/2/ J. Jaramillo Uribe: **La personalidad histórica de Colombia y otros ensayos**, Bogotá, 1977, p. 87.

/3/ Cfr. J. A. Salazar: **Los Estudios Eclesiásticos Superiores en el Nuevo Reino de Granada (1563-1810)**, Madrid, 1946. A. Rodríguez Cruz: **Historia de las Universidades Hispanoamericanas**, Bogotá, 1973. A. Mesanza: **El convento dominicano de Ntra. Señora del Rosario de Santa Fé y su Universidad Tomista**, Chiquinquirá, 1938. D. Restrepo: **El Colegio de San Bartolomé**, Bogotá, 1928. J. M. Pacheco: **Los Jesuitas en Colombia**, Bogotá, 1959. G. Hernández de Alba: **Crónica del muy ilustre Colegio Real Mayor de Ntra Señora del Rosario**, Bogotá, 1938-1940. A. Lopera: "La Universidad de San Buenaventura -1708- Esbozo para una historia", en **Franciscanum**, 16 (1974), 83-114.

/4/ Cfr. D. Herrera Restrepo: **La filosofía en Colombia-Bibliografía 1627-1973**, Cali, 1975, 83-88. J. M. Rivas Sacconi: **El Latín en Colombia. Bosquejo histórico del humanismo colombiano**, Bogotá, 1949, J. F. Franco: "Historia de la filosofía colombiana", en **Rev. del Colegio de Ntra. Sra. del Rosario, 13 (1917)**, 492-496.

imprenta /5/. A través de una selección de textos realizada y publicada por García Bacca podemos elaborar un juicio más objetivo sobre el contenido de aquella producción /6/. Finalmente, en los últimos años se han publicado diversos estudios sobre el significado y el valor del pensamiento colonial /7/.

De acuerdo a toda la información anterior, la praxis filosófica de la época colonial produce una sensación de frustración. Dicha praxis no puede ser comparada, ni siquiera con la que se dio en otras regiones de nuestra América: no se encuentra ningún aporte nuevo al saber filosófico; hay un desconocimiento total de la nueva filosofía, desconocimiento que sin duda constituye una de las causas explicativas de por qué los autores de la época no lograron superar las deficiencias de contenido del saber tradicional del cual ellos eran depositarios; hay, igualmente, un desconocimiento de la nueva ciencia y de su método experimental, ciencia y método que les hubiese sido muy útil en la exposición -tan común en ese entonces- de la física clásica; encontramos, finalmente, una valorización, aún mayor que en la tradición escolástica, del argumento de autoridad, lo que implicaba simultáneamente una desvalorización de la razón en el dominio de lo teórico.

Desde el punto de vista de los poblemas expuestos en la cátedra sabemos que fueron los mismos de la filosofía medieval. En metafísica los problemas de la sustancia, de la materia y la forma, del acto y la potencia. En teoría del conocimiento el problema de los universales. En física el problema del movimiento.

¿Cómo podríamos explicar la pobreza y mediocidad de la reflexión durante el período colonial? El propósito del presente trabajo es ofrecer algunos elementos históricos que sirven de base para responder al interrogante que nos hemos formulado. A los interesados en conocer directamente el contenido de dicha reflexión los remitimos a la bibliografía que citamos. Por nuestra parte nos limitaremos a analizar algunos factores de orden histórico sin pretender agotarlos. Estos factores son: la influencia de la idea del "orbe Cristiano" en la conquista; la vocación de nuestros conquistadores; la situación filosófica en la España del siglo XVII; la pobreza cultural y económica del Nuevo Reino de Granada; los objetivos que tenían en mente los fundadores de los centros superiores de enseñanza.

Antes de entrar al estudio de estos factores, consideramos importante llamar la atención, aunque sea brevemente, sobre la trascendencia histórica de la enseñanza escolástica-colonial. Fue ella, sin duda alguna, el elemento fundamental en la formación del espíritu de respeto a la tradición, al orden,

---

/5/ La única obra que fue publicada en la época fue la del Padre Juan Martínez de Ripalda: **De usu et abusu doctrinae Diva Thomae pro Xaveriana Academia Collegii Sanctafidensis in Novo Regno Granatensi**, Leodii apud G. Henricum Streel typ., 1704, 346 pp.

/6/ J. D. García Bacca: **Antología del pensamiento filosófico en Colombia (de 1647 a 1761)**, Bogotá, 1955.

/7/ Citemos entre otros: J. Jaramillo Uribe: "Antecedentes de la filosofía en Colombia", en **Universidad de Antioquia**, 143 (1960) 878-91. J. Jaramillo Uribe: "Tradición y problemas de la filosofía en Colombia", en **Ideas y Valores**, Nos. 9-10 (1954), 58-82. O. Melo: "Notas sobre algunos textos filosóficos de la Colonia", en **Ideas y Valores**, No. 14, 1962, 43-56. C. Betancur: "La filosofía en Colombia", en **Anales de la Universidad de Antioquia**, 1933, 15-77. D. Herrera Restrepo: "La filosofía en Colombia y sus condicionamientos socio-políticos", en **Primer Foro Nacional de Filosofía (Documentos)**, Pasto, 1975, p. 150 ss.

a la ley y en la estructuración de ese ser del colombiano, incapaz de vivir dialécticamente, es decir, incapaz de negar el pasado, en el sentido de asimilarlo, como paso necesario para lo que se quiere llegar a ser. Por otra parte, la enseñanza colonial caló en tal forma en nuestro medio cultural, que todos los intentos posteriores de reformas a la enseñanza de la filosofía no han logrado superar los problemas y las soluciones de dicha escolástica. Sólo en la última década se están dejando sentir nuevos aires. Durante largos años lo único nuevo fue el que los problemas y las soluciones del pensamiento escolástico se enmarcaran dentro de la estructura racionalista concebida por Wolff y recogida en el siglo pasado en el proceso de la renovación escolástica, estructura que hace de nuestros textos de filosofía verdaderos diccionarios de definiciones a priori sin referencia a la realidad.

A.— La España conquistadora y la idea de un Orbe Cristiano

Tras la decadencia del Imperio Romano, el cristianismo se consideró el heredero del llamado 'Mundo Romano'. La idea de que la cristiandad debería constituir tanto en lo político como en lo religioso una unidad fue, poco a poco fructificando para llegar a su plena madurez en la Edad Media. Antonino de Florencia (+ 1459) expresaba esta idea al afirmar que el mundo sólo podría dividirse en dos: el mundo cristiano y el mundo de los infieles. /8/. Algunos iban más lejos: esta misma división debería desaparecer ya que al mundo cristiano le corresponde conquistar y someter al mundo infiel. Reyes y emperadores recibían esta misión en los actos litúrgicos de coronación. "Oh Dios, leemos por ejemplo en el Sacramentario Gelasiano, Vos hicisteis surgir para la predicación del Evangelio del Rey eterno, el Imperio Romano" /9/. Al recibir la espada en la ceremonia de coronación, el nuevo Emperador escuchaba las siguientes palabras: "Recibe la Espada de manos de los Apóstoles...! Extermina a los enemigos del nombre cristiano y aniquílalos" /10/.

Dentro de la unidad de este Orbe Cristiano, a quien le correspondería la supremacía absoluta? De hecho se dio una larga lucha por el predominio efectivo entre el Papa y el Emperador desde la época de Carlomagno hasta la de Inocencia III (+ 1216). A la postre, salió vencedor el Papa. Desde el punto de vista teórico fue Enrique de Susa (+ 1271) quien mejor expresó la supremacía del Papa: "La cristiandad, escribía, tiene una sola cabeza: el Papa; del mismo modo que un sólo Dios es nuestro Señor, al que pertenecen el Orbe y su plenitud. Por tanto, el Papa ciñe ambas espadas. Está sobre el Emperador como el Oro está sobre el plomo. Aunque el ejercicio de la facultad de gobernar difiera en el Papa y en el Emperador, el Emperador recibe, no obstante, su Imperio de la Iglesia Romana: puede llamársele funcionario o vicario de la misma...; el Papa le confirma, le unge, le corona, le reprende e, incluso, le depone" /11/.

/8/ Cfr. **Summa Theologia,** Pars III, t. IV, C. II, col. 213, Verona, 1740.

/9/ Cfr. E. Eichmann: **Die Kaiserkronung im Abendland,** T. I., Wursburg, 1942, pp. 109 ss.

/10/ **Ibid,** T. II. p. 106.

/11/ Cit. por J. Hoffner: **La ética colonial española del Siglo de Oro,** Madrid, 1957, p. 10.

A partir de fines del siglo XIII y durante el siglo XIV asistimos a un doble fenómeno. Por una parte, tanto el poder universal del Papa como el del Emperador van desapareciendo. Los países europeos se constituyen como estados nacionales o, al menos, como comunidades con conciencia propia. Sin embargo, por otra parte, toman fuerza diversas tendencias sobre el señorío universal del Papa y del Emperador, tendencias que se prolongan hasta el siglo XVI y que llegarán a ser conocidas y discutidas por los teólogos españoles. A través de estos teólogos la Idea del Orbe Cristiano vendrá a jugar un papel decisivo en la praxis de la Corona Española y de la Iglesia en la conquista y colonización del Nuevo Mundo.

Podríamos distinguir tres tendencias fundamentales. Antonino de Florencia (+ 1459), Silvestre Prierias (+ 1523) y Restauro Castaldo (+ 1564) defienden la tesis teocrática de la suprema autoridad temporal del Papa. Antonio de Rosellis (+ 1466) y Eneas Silvio Piccolomini (+ 1454), quien llegó a ser Pontífice bajo el nombre de Pío II, consideran al Emperador Señor temporal con autoridad recibida de Dios, pero sin que esta autoridad tenga que ser confirmada por el Papa. Finalmente, Juan de Gerson (+ 1429), Juan e Torquemada (+ 1468) y Tomás de Vío (+ 1534) defienden un poder temporal indirecto de la Iglesia. Los teólogos españoles desarrollarán esta última tendencia, tendencia que será aplicada en la conquista y colonización de América /12/.

Al darse el descubrimiento de América, la Idea de un Orbe Cristiano está, ciertamente, en total decadencia. Ni el Emperador ni el Papa poseen una autoridad universal. Los Estados nacionales se han afirmado por toda Europa. En la misma España, bajo Fernando e Isabel, ha cobrado fuerza la unidad de los países que la conformaban. La fe ha jugado un papel decisivo en este proceso de unificación y en la empresa de la conquista y colonización de América. Constituye ella el ingrediente ideológico fundamental. Los siglos de lucha contra los moros habían propiciado el que la fe arraigara profundamente en el alma española hasta el punto de que, en este momento crucial de la historia, España se consideró la heredera, en lo nacional, de la idea medieval de un Orbe Cristiano. En nombre de esta idea se lleva a cabo la empresa de la conquista. Ya Colón viajando hacia una dirección aún desconocida, escribe en su diario que considera suya la misión de "convertir a nuestra fe" las "tierras de India" y a un príncipe que "es llamado el Gran Kan" /13/. La Reina Isabel, por su parte, al día siguiente del regreso de Colón (29 de mayo de 1493) le hace llegar a éste una instrucción para encarecerle la conversión de los indígenas /14/. Recordemos, finalmente, cómo Alejandro VI, mediante sus edictos del 3 y 4 de octubre de 1493, adjudica a los españoles los nuevos países a condición de ser evangelizados.

Plenos de un sentimiento nacionalista e inspirados en su fe religiosa los españoles combaten en el Viejo y en el Nuevo Mundo hasta alcanzar la creación de un imperio en el cual no se ocultaba el sol. Parecía que la idea medieval del Orbe cristiano se hacía una realidad. El 28 de junio de 1519, al

---

/12/ Una exposición detallada de cada una de estas tendencias se puede leer en V. Carro: **La teología y los teólogos-jurista españoles ante la conquista de América**, 2 ed., Salamanca, 1951.

/13/ Cfr. J. Hoffner: **op. cit.**, p. 80.

/14/ La instrucción se puede leer en R. Streit: **Bibliotheca Missionum**, II, Aquisgrán, 1924, p. 4.

4

ser elegido Carlos V como Emperador, su canciller Mercurio Gattinara exclamaba: "Majestad, ya que Dios os ha dado esta merced gigantesca colocandoos sobre todos los reyes y príncipes de la cristiandad, en un poder que, hasta ahora, sólo ha poseído vuestro antecesor Carlomagno, estáis en camino de la monarquía universal, para venir a la cristiandad bajo un sólo pastor" /15/. Diversas circunstancias imposibilitaron la realización del sueño de Gattinara. Pero se luchó entonces para que la idea del Orbe Cristiano se hiciera realidad dentro de las fronteras de España y de sus colonias. Por una parte se luchó, a través de la Inquisición, institución creada de acuerdo a los principios medievales sobre los herejes, contra el 'virus' del protestantismo. Por otra parte, y de acuerdo con los mismos principios medievales del Orbe Cristiano, se trató de integrar a este Orbe los pueblos 'paganos' que habitaban las tierras de América. Digamos, desde ahora, que en la práctica, exceptuando la acción de grandes conglomerados de misioneros y la acción legislativa, en general de la Corona, los principios medievales sobre los paganos sólo sirvieron de pretexto para justificar la codicia insaciable de conquistadores y colonos /16/.

Detengámonos brevemente en los principios medievales sobre los infieles, lo cual nos permitirá comprender la actitud de los españoles frente a los aborígenes.

El universalismo del Orbe Cristiano implicaba asumir una determinada posición política y religiosa frente a la infidelidad en sus diversas manifestaciones (herejes, paganos, judíos). En cuanto a los paganos, que son los que nos interesan, los teócratas tenían una posición muy clara: ningún estado pagano es legítimo. El ya mencionado Enrique de Susa consideraba que los gentiles estaban sometidos al Papa. Si no lo aceptaban, bien podían ser sometidos por la fuerza y ser privados de sus bienes. Otros autores, partiendo de la distinción tomista entre derecho divino positivo y derecho natural, defendían una tendencia moderada. Santo Tomás, al tratar de la guerra, exigía tres condiciones para que ésta puede ser considerada justa: que fuera adelantada por el legítimo príncipe, que se diese una causa justa y la recta intención de fomentar el bien y evitar el mal /17/. Pero, qué se debería entender por causa justa? Inocencio IV (1254) enumeró las siguientes: la idolatría, el pagannismo como tal y el rechazo a la acción de los misioneros. "De esta manera, comenta Hoffner, las relaciones con los pueblos gentiles quedaban definidas como un permanente estado de guerra" /18/. De hecho, el antagonismo entre cristianos y paganos condujo a crueles luchas. No hablemos de las Cruzadas ni de la lucha de España con los Moros. Re-

---

/15/ Cit. por Karl Brandi: **Carlos V**, Madrid, 1943, p. 42.

/16/ Refiriéndose a Colón, Hoffner escribe: "Fueron los más diversos y contradictorios móviles los que impulsaron a Colón a sus viajes de descubrimientos; móviles que solo podrían coexistir en el corazón de un hombre que conciliaba en su interior la honda piedad con la avidez de gloria propia del Renacimiento". **Op. cit.**, p. 185. Colón en su diario no oculta su ambición de títulos, de poder, de gloria y de oro. Pero en ese mismo diario podemos leer cómo consideraba misión suya la de convertir a "nuestra fé" las "tierras de India y a un príncipe que es llamado Gran Kan". En no pocos conquistadores se dan los dos sentimientos: ambición y piedad. En la mayoría, sin embargo, la piedad solo fue un pretexto para realizar sus ambiciones.

/17/ Cfr. **Summa Theologica**, II, II, q. XL, c. I.

/18/ **Op. cit.**, p. 80.

cordemos, simplemente, la aniquilación de las culturas precolombianas, el sacrificio de millares de vidas de nuestros aborígenes, todo ello justificado a partir de los principios medievales que hemos mencionado. Un Matías de la Paz y un Bernardo de Mesa echarán mano de los argumentos teocraticos para justificar la conquista con todos sus horrores. Y un Juan López de Palacios Rubio, Consejero del Rey, redactará en 1513 el Requerimiento que debería darse a conocer a los indios antes de iniciarse las hostilidades contra ellos. Este Requerimiento nos permite visualizar cómo las ideas de Orbe Cristiano se hicieron presente en nuestra América: "Dios nuestro Señor, podemos leer allí, dio a un hombre llamado San Pedro poder sobre todos los pueblos de la tierra para que de tódos los hombres del mundo fuese señor y superior, a quien todos ovedesciesen, y fuese cabeza de todo el linaje umano, donde quiere que los hombre biviesen y estubiesen, en cualquier ley, seta o creencia, y diole todo el mundo por su reyno, señorio y jurisdición. Desde su silla debia juzgar a gobernar a todas las gentes xpianos, moros, judíos, gentiles y de cualquier otra seta o creencia que fuesen. A este llamaron Papa, que quiere decir admirable, mayor, padre y gobernador, porque es padre y gobernador de todos los hombres. A este San Pedro obedescieron y tomaron por señor, rey y superior del universo los que en aquel tiempo vivían, y ansymismo an tenido todos los otros que después del fueron a pontificada heligidos..." "Uno de esos pontífices hizo a los reyes de España donación de las islas y territorios recien descubiertos, con todo cuanto en ellos existe, ansy que sus Altezas son reyes y señores destas yslas e tierra firme, por virtud de la dicha donación. Hasta la fecha casi todo los naturales a quienes estos hechos fueron notificados han rconocido la soberanía de los Reyes de España y aceptaron la verdadera fe; sus Altezas los recibieron alegre y benignamente y los mandaron a tratar como a los otros súbditos y basallos. También a vosotros os requiere ahora a que reconoscays a la Iglesia por señora y superiora del universo mundo y a que rindais pelitesía al Rey de España como nuevo señor vuestro. Mas, si no lo hiciereis así, con la ayuda de Dios, emplearemos la fuerza contra vosotros y os someteremos al yugo de la Iglesia y del Rey, como es ley frente a vasallos rebeldes. Os despojaremos de vuestros bienes y os haremos esclavos a vosotros, vuestras mujeres y a vuestros hijos. Al mismo tiempo declaramos solemnemente que las muertes y daños que dello recrecieren lo serán por vuestra culpa y no la Alteza, ni mía, ni detos cavalleros que conmigo vinieron" /19/.

Las amenazadas del anterior Requerimiento se convirtieron en una realidad. Será Juan Ginés de Sepúlveda quien en sus escritos, especialmente en *Democrates Alter* y en su *Apología* buscará argumentos en Aristóteles, en los teólogos y en la Sagrada Escritura para demostrar que toda transgresión contra el decálogo por parte de los indígenas, era causa más que justa para que España llevara adelante la guerra de aniquilamiento contra los inidios o, al menos, el que éstos fueran reducidos a la esclavitud ya que su barbarie era prueba, más que suficiente, de que estaban por naturaleza destinados a la esclavitud.

Difícilmente se le podría objetar citando el nivel cultural del pueblo mejicano. Para él, las habilidades demostradas por dicho pueblo no eran indicio

---

/19/ Ver texto en M. Serrano y Sanz. **Orígenes de la domincación española en América**, Madrid, 1918, T. I., p. 292-294.

suficiente de una superior inteligencia: ¿acaso no hay animales como las avejas y las arañas capaces de fabricar cosas que nunca las lograría hacer un hombre? /20/.

¿Qué importancia tiene la idea del Orbe cristiano para comprender y valorar el quehacer filosófico de la Colonia?

En primer lugar, esta idea nos ayuda a comprender el papel ideológico del pensar filosófico durante el período colonial. Al enmarcarse el proceso de la conquista y de la colonización dentro de los ideales de un Orbe Cristiano, la Iglesia se convirtió en la gran potencia -"el aparato institucional" dirán hoy algunos- de esa gran potencia que fue el Estado Español. Para jugar su papel, la Iglesia necesariamente tenía que formar a los orientadores de su labor. Como parte de esta formación encontraremos la filosofía. Más adelante, al analizar los objetivos que precedieron la funación de los centros superiores de enseñanza, esto se nos hará más patente.

Pero además, el análisis de la idea del Orbe Cristiano hace surgir un grave interrogante sobre el contenido del pensar filosófico colonial. En efecto, la manera concreta como se llevó a cabo la realización de los ideales del Orbe cristiano no podía menos que despertar gritos de protesta por parte de quellos misioneros que -con Las Casas a la cabeza- eran los testigos inmediatos de la negación del Evangelio, gritos que fueron suficientes para que se elaborara toda una "ética colonial" a partir de 1537 mediante la contribución, entre otros, de Francisco Victoria, Domingo de Soto, Melchor Cano, Luis de Molina, Francisco Suárez. Frente a los horrores de la conquista y de la colonización, los misioneros no podían menos que formularse una serie de preguntas: ¿cómo justificar jurídicamente la conquista y la destrucción, especialmente de pueblos debidamente organizados como los aztecas, los incas, los chibchas? ¿Cómo justificar el despojo a que fueron sometidos los indígenas? ¿Cómo justificar la esclavitud? ¿Cómo justificar la destrucción de las culturas autóctonas? ¿Cómo justificar la muerte de millares de indios? ¿Cómo justificar el papel de la Iglesia? Estos y muchos otros interrogantes surgieron de parte, repetimos, de simples misioneros. Y no aquí, sino en la misma España se trató de dar una respuesta sistemática, respuesta que para admiración nuestra, contribuyó a socabar la idea misma de un Orbe Cristiano al defender la soberanía de todos los pueblos -incluso los paganos- frente al Sacrum Imperium, es decir, al negar el dominio universal tanto del Papa como del Emperador. La respuesta de los pensadores que hemos mencionado oponía a las tendencias teocráticas el derecho natural, lo que implicaba el que la idolatría no pudiese ser invocada como causa justa de guerra o de aniquilamiento. El grave interrogante que nos podemos formular es el siguiente: ¿cómo explicar que desde el punto de vista del pensar filosófico de la Colonia no se elaborasen las preguntas de los simples misioneros? ¿Cómo explicar que nuestros profesores de filosofía no lleganse ni siquiera a mencionar en su cátedra temas tan palpitantes en esos momentos y no hubieran buscado una respuesta, aunque ésta no hubiese coincidido con la dada por los pensadores del Siglo de Oro? Esta ausencia de reflexión sobre la realidad vivida, ¿no podría ser considerada como una de las causas de mayor repercusión histórica en el proceso de la filosofía en Colombisa?

/20/ Cfr. V. Carro. op. cit., cap. IX.

B.— La quijotización de Sancho a lo largo de la Conquista

Preguntémonos por aquellos que llevaron, de inmediato, el peso de realizar políticamente la idea del Orbe Cristiano y preguntémonos, igualmente, por qué estos españoles, lejos de su patria, enfrentados a la inmensidad, al embrujo, a la riqueza, a la inhospitalidad de estas tierras vírgenes, a un mundo cultural totalmente extraño, no vivieron todo esto como un reto que los enrutara por los caminos de la investigación, de la técnica y de la reflexión.

Simultáneamente con la Conquista, más allá de los Pirineos hacía su aparición un hombre nuevo: el hombre burgués, el hombre económico. Allí se había puesto de presente que los títulos nobiliarios y que el espíritu aventurero no podían servir de fundamento para el poder político y social. La promoción política y social sólo era posible, según este nuevo hombre, a partir de la actividad económica. A partir de este principio básico se defiende una nueva escala de valores y nuevas formas de actividad. La pasión por el trabajo, el espíritu de ahorro, la moderación de vida, la voluntad de transación son los valores fundamentales para este hombre burgués cuya actividad se desarrollará alrededor de los bienes mobiliarios, de los equipos fabriles, del dinero efectivo.

La situación del hombre español era muy otra. Allí, hasta las mismas masas se movían dentro de una concepción nobiliaria de la vida. Era la "quijotización de Sancho": el derroche, el amor al ocio, el espíritu de aventura, el espíritu caballeresco, tales eran los valores que defendía el español. Jaramillo Uribe, después de analizar diversos textosde la época, pudo escribir: "el español no poseía ni la pasión por el trabajo, ni el sentido del cálculo, ni el hábito del ahorro y la acumulación, ni el espíritu de lucro, ni la frugalidad) rayana en la avaricia, nociones burguesas que hicieron posible el capitalismo moderno. No es accidental que tipos sicológicos como el avaro, el inventor o el hombre de empresa, no existen en la literatura española, así como son de abundantes en la francesa a partir del siglo XVII o en la época del capitalismo británico o estaunidense del siglo XIX. Las prácticas nobiliarias de mesa ancha, de gusto ostensible y hospitalidad; la imprevisión del futuro; el desdén por el trabajo lucrativo y por las profesiones técnicas burguesas o capitalistas, impregnaron el alma española" /21/.

Las formas de actividad desarrolladas por el español también lo distinguirán del hombre burgués: hay un desdén por toda actividad mecánica, comercial, investigativa. El servicio de las armas o la posesión de tierras, no como objeto de actividad económica sino como medio de distinción social, definen la actividad fundamental del español. Tomás Campanella llegará a proponer que los pobladores de las nuevas tierras conquistadas fueran convertidos en la gran masa trabajadora de España para "que los españoles mismos queden librs exclusivamente para el servicio de las armas" /22/. Un testimonio de esta mentalidad se puede encontrar en la carta de Felipe III al Marqués de Montes-Claros: "Cosa sabida es, escribe, la mucha gente española que hay en esas provincias, así de la que de acá va de ordinario, como de criollos nacidos allá; y también se

---

/21/ J. Jaramillo Uribe: **El pensamiento colombiano en el siglo XIX**, Bogotá, 1964, p. 21.

/22/ Cfr. **De monarchia Hispanica**, 1641, p. 283.

6

tiene entendido que con ser mucha esta gente humilde y pobre no se inclina a trabajar en las labores del campo, minas, ni otras granjerías, ni a servir a otros españoles, y lo tienen por menos valer, de que resulta tanta gente perdida, y cargar sobre los indios el peso de todo el trabajo y servicio de los españoles" /23/.

Jovellanos, inspirado en el agrarismo del alma española, nos explicará que las tierras "es el primer objeto de ambición humana" por las siguientes razones: "es inseparable de la riqueza territorial; la dependencia en que, por decirlo así, están todas las clases de la clase proletaria; la seguridad con que se posee; el descanzo con que se goza esta riqueza y la facilidad con que se transmite a una remota descendencia" /24/. Siglos más tarde, Ortega y Gasset puede todavía escribir: "Somos un pueblo 'pueblo', raza agrícola, temperamento rural. Cuando se pasan los Pirineos y se ingresa en España, se tiene siempre la impresión de que se llega a un pueblo de labriegos. La figura, el gesto, el repertorio de ideas y sentimientos, las virtudes y los vicios son típicamente rurales" /25/.

Este hombre español, con esta forma de vida y con esta escala de valores no era, ciertamente, el indicado para enrutarse por los caminos de la revolución industrial, por los caminos de la nueva ciencia ni por las sendas de una reflexión filosófica que tomara dichos fenómenos como puntos de apoyo. El español, con su mentalidad feudal, estará inclinado a desarrollar una cultura de letras y una filosofía -tipo escolástica decadente- con que distraerse en las horas de ocio de una vida señorial y agraria. Bajo esta luz podemos leer la Cédula de Felipe mediante la cual establecía en 1580 una cátedra en Santafé de Bogotá, lo que hace "deseando Nos que esos reinos y provincias se ennoblesiesen y tuviesen los hijos de los habitantes en ellos, donde entretenerse y gastar el tiempo de la juventud en virtuosos ejercicios". Con palabras parecidas defenderá el Presidente de la Real Audiencia en 1595 el propósito de los Dominicos de fundar una universidad: "con esta virtuosa ocupación, dice, se apartarán y huirán de la ociosidad, ocasión de muchos vicios, que por los mozos de este Reyno es acostumbrada" /26/.

El hombre español que llegó a nuestra América no poseía, pues, una vocación científica, técnica o filosófica. Aún más, su instrucción era mínima. El futuro terrateniente sólo tenía una preocupación: el lucro y la hazaña, a través de los cuales esperaba alcanzar el señorío que se le negaba en su Patria. Ciertamente no fue un interés cultural o humanista el que llevó a los conquistadores hasta las arcas de los monarcas y banqueros a solicitar un apoyo financiero para su empresa, como tampoco los banqueros y los monarcas respondieron positivamente a la petición de los conquistadores movidos por un interés semejante. Desde el punto de vista oficial el objetivo de la conquista y colonización fue del orden económico: búsqueda de materias primas, establecimiento de nuevas fuentes de recursos fiscales, encuentro de nuevos mercados.

De acuerdo con lo anterior surgirá en la América Hispana, a través de

---

/23/ En J. Solórzano: **Política Indiana**, Madrid, 1736, II, p. 74.

/24/ Cfr. **Obras**, Madrid, I, 1935, p. 149.

/25/ **España Invertebrada**, Madrid, 1948, p. 129.

/26/ Cfr. A. Rodríguez Cruz, **op. cit.**, I, p. 51.

instituciones como las Encomiendas, los Resguardos, la Mita, etc., una sociedad de tipo feudal y esclavista. Permítasenos hacer una larga cita de la *Historia de los Indios de la Nueva España,* escrita por Fray Toribio de Benavente o Motolinía en 1541, cita que nos ilustra sobre este tipo de sociedad y que nos libera de escribir sobre los horrores de una tal sociedad, horrores incompatibles con el Evangelio y que, sin embargo, como ya lo hemos dicho, nunca llegaron a ser tema de reflexión para nuestros filósofos. Pero recordemos antes que Fr. Toribio trataba con su obra de descalificar lo que se llegó a llamar la Leyenda Negra de Las Casas. En este sentido su testimonio es aún de mayor valor: "Luego que la tierra se repartió, los conquistadores pusieron en sus repartimientos y pueblos a ellos encomendados, criados (calpixques o estancieros) o negros para cobrar los tributos y para entender en sus grangerías. Estos residían y residen en los pueblos, y aunque por la mayor parte son labradores de España, hanse enseñoreado de esta tierra y mandan a los señores principales naturales de ella como si fuesen sus esclavos... En los años primeros eran tan absolutos estos calpixques en maltratar a los Indios y en cargarlos y llevarlos lejos de su tierra y darles otros muchos trabajos, que muchos Indios murieron por su causa y a sus manos, que es lo peor. Y hoy en día se hacen servir y temer como si fuesen señores absolutos y naturales, y nunca ofra cosa hacen sino demandar, y por mucho que les den nunca están contentos, que a doquieraque están todo lo enconan y corrompen, hediendo como carne dañada, y que no se aplican a hacer nada sino a mandar; son zánganos que comen la miel que labran las pobres abejas, que son los indios, y no les basta lo que los tristes les puden dar, sino que son importunos... En los primeros tiempos los indios hacían grandes tributos y servicios... mas como los tributos eran tan continuos que apenas pagaban uno, que los obligaban a otro, para poderlos cumplir vendían los hijos y las tierras a los mercaderes y faltando de cumplir el tributo hartos murieron por ello, unos con tormentos y otros con prisiones crueles, porque los trataban bestialmente, y los estimaban en menos que a las bestias... Para el servicio de las minas iban de sesenta leguas y más a llevar manteniemiento los Indios cargados, más la propia comida; y sea por los trabajos sea de hambre (porque se les acababa la comida) morían... De estos y los esclavos que murieron en las minas fue tanto el hedor, que causó pestilencia en especial en las minas de Oaxyecac, en las cuales media legua a la redonda y mucha parte del camino, apenas se podía andar sino sobre hombres muertos o sobre huesos; y eran tantas las aves y cuervos que venían a comer sobre los cuerpos muertos, que hacían gran sombra al sol, por lo cual se despoblaban muchos pueblos, así del campo como de la comarca; otros indios huían a los montes y dejaban sus casas desamparadas..." /27/.

Si en la América del Norte se hace presente el hombre de mentalidad burguesa dando un impulso acelerado a la actividad comercial e industrial y creando una civilización alrededor de sus factorías, en la Nueva Granada el nuevo Sancho Quijotizado hace de la tierra el objeto de su codicia y lo hace, como lo hemos dicho, no con un sentido económico sino como instrumento para alcanzar una distinción señorial. Como lo dijo Hegel en una profunda frase, América del Norte fue colonizada, América del Sur fue conquistada.

Felipe II validará en 1591 los títulos de propiedad sobre la tierra mediante

---

/27/ **Historia de los Indios de la Nueva España**, Madrid, p. 240.

el pago de un tributo que, como lo hemos dicho, era uno de los objetivos de la Corte. Sólo el trabajo del esclavo y del indígena le permitirá al colonizador progresar lentamente. Si la preocupación constante de Norteamérica fue el perfeccionamiento continuo de sus fuerzas productivas, la de nuestros gobernantes fue la del robustimiento del régimen tributario.

Se crea en un primer momento la Encomienda, según la cual, el indígena pagando un determinado tributo al encomendero, se hacía digno de recibir un endoctrinamiento religioso. Imposibilitado para pagar este tributo en efectivo, el indígena terminará pagándolo con 'servicios personales', convirtiéndose así, poco a poco, en esclavo.

Hacia finales del siglo XVI se crean los Resguardos ante la amenaza de extinción de la raza indígena, extinción originada en la violencia, la dureza de los trabajos a los que eran sometidos los indios, en las epidemias y en los cambios de clima, tal como lo hemos podido leer en el testimonio de Motolinía. Mediante la creación de los resguardos, las tribus recibieron determinadas porciones de tierra que quedaban fuera del comercio legal. Como contrapartida, los indígenas debían pagar un tributo a la Corona. De esta manera los indios podían subsistir mediante una economía de autoabastecimiento, la Corona aseguraba una nueva fuente tributaria y los colonizadores podían continuar su acción con la ayuda de los indígenas /28/.

Vale la pena recordar el fenómeno de la esclavitud. La vocación feudal y señorial del español hizo de la mayoría de los conquistadores de vasallos, labriegos y vagos en sus tieras, en 'señores' y amos en las nuestras. En un primer momento los indígenas fueron esclavizados: mediante Cédula Real del 12 de abril de 1495 fue autorizada la venta de los aborígenes como esclavos. Ante la muerte de miles y miles de éstos, Carlos V fue llevado en 1528 a abolir la esclavitud de los aborígenes. De hecho, esta esclavitud continuó y fue acrecentada con la importación de esclavos africanos autorizada en 1516. Mediante el proceso del mestizaje el poder económico fue pasando de los conquistadores peninsulares a sus descendientes criollos quienes supieron invocar a sus antepasados para defender sus propios intereses y pretender una igualdad política tanto a nivel del gobierno virreinal como a nivel de la Juna Central de España /29/.

Los datos anteriores nos permiten tener una idea de la sociedad feudal y esclavista que se delineó en la Colonia, sociedad alimentada ideológicamente por la idea del 'Orbe Cristiano'. Esta sociedad y esta idea constituyen factores que debemos tener en cuenta para comprender la mentalidad filosófica entonces existente y los límites dentro de los cuales esta mentalidad se enmarcaba.

/28/ Los Resguardos fueron abolidos en 1821. Las tierras fueron repartidas entre los miembros de las familias indígenas, dándoles la posibilidad de hacer de ellas lo que a bien tuviesen. Muy pronto los latifundistas, aprovechando la ignorancia de los indígenas, las fueron adquiriendo a precios irrisorios, originándose así el fenómeno de las 'haciendas'.

/29/ Recordemos la argumentación de Camilo Torres en su **Memorial de Agravios**: "Las Américas, Señor, no están compuestas de extranjeros a la nación española. Somos hijos descendientes de los que han derramado su sangre para adquirir estos nuevos dominios a la Corona Española... Así, no hay que engañarnos en esta parte: tan españoles somos como los descendientes de Don Pelayo, y tan acreedores, por esta razón, a las distinciones, privilegios, y prerrogativas del resto de la nación como los que, salidos de la montaña, expelieron a los moros y poblaron sucesivamente la península; con esta diferencia, si hay alguna, que nuestros padres, como se ha dicho, por medio de indecibles trabajos y fatigas, descubrieron, conquistaron y poblaron para España este Nuevo Reino". Ver **Cómo nació la República de Colombia**, Bogotá, 1965, p. 190.

C.— La situación de la filosofía en la España del Siglo XVII

El descubrimiento de América y las protestas de un buen número de misioneros contra los horrores de la conquista contribuyeron en buena parte para que durante el sigo XVI se diera en España un nuevo auge del pensamiento escolástico, auge que por su calidad justificó el que se hablara de una "segunda escolástica". Francisco de Victoria, Domingo Soto, Melchor Cano, Pedro Fonseca, Domingo Báñez, Luis de Molina, Gabriel Vásquez, Francisco Suárez son algunos de los nombrs de escolásticos que iluminaron los campos de la teología, la filosofía y el derecho en el Siglo de Oro español. Los principios éticos y jurídicos defendidos por estos pensadores fueron decisivos para la configuración de las Leyes de Indias, para la aparición del derecho internacional e, inclusive, para la laicización del Estado con tesis como aquellas que justificaban el regicidio o que proclamaban el origen popular de la autoridad.

Las universidades de México y de Lima, fundadas en el siglo XVI, pudieron recibir el influjo de las personalidades citadas, ya que buen número de sus profesores fueron discípulos de dichos pensadores. Recordemos cómo desde México se busca la presencia 'en persona' de algunos de ellos. A petición del Obispo de México el emperador Carlos V escribe el 18 de abril de 1539 a Francisco de Victoria pidiéndole que envíe allí a sus 12 mejores discípulos, y en mayo de 1540 invita a Domingo de Soto para que viaje a la capital azteca "para que con vuestras buenas y santas letras os halláredes en la determinación de muchas dudas que cada día se ofrecen a los religiosos y eclesiásticos que allá residen" /30/.

Nuestros centros de formación superior, fundados un siglo más tarde, no tuvieron la buena suerte de recibir la influencia benéfica de los pensadores del Siglo de Oro. Nuestras primeras universidades son fundadas en el siglo XVII, cuando el pensamiento escolástico español entró en plena decadencia. ¿Cómo explicar essta decadencia?

Sin duda que una de las causas explicativas se encuentra en el hecho de que los pensadores españoles, ante la necesidad de mantener la cohesión de la comunidad imperial y de enrutar al Estado por caminos de prosperidad, se dedicaron a discutir las normas más adecuadas para la educación de los príncipes /31/.

Pero hay otra causa que nos parece más importante que la anterior y es la ignorancia que guardaron los pensadores de la 'segunda escolástica' frente a la ruptura epistemológica que se venía produciendo más allá de las fronteras españolas. Copérnico, Kepier, Galileo, habían creado la 'nueva ciencia' con cuyas categorías el hombre buscaba una nueva comprensión de la realidad e intentaba un dominio de la naturaleza nunca antes soñado. Y mientras la nueva ciencia originaba en Francia e Inglaterra una nueva reflexión filosófica a base de categorías como las de relación, cantidad, actualidad y eficiencia, más acá de los Pirineos la segunda escolástica continuaba jugando con las antiguas categorías de sustancia, cualidad, acto y potencia, finalidad, etc.

La revolución científica y filosófica dio origen a la revolución industrial al Norte de España. La segunda escolástica al marginarse de la revolución

---

/30/ Cfr. V. Carro, **op. cit.**, pp. 90-91.

/31/ Cfr. J. Jaramillo Uribe, **op. cit.**, p. 3.

cultural contribuyó al marginamiento de España de la revolución industrial, marginamientos que, sin duda, han contribuido hasta el día de hoy para que Latinoamérica esté siempre en retardo frente a Europa en lo cultural y en lo industrial.

Hay, pues, a partir del sigo XVII, una decadencia del saber en España. Desde el punto de vista de la filosofía, la situación es aún más grave, pues no solamente se está al margen de los grandes problemas planteados por la nueva filosofía, sino que ni siquiera se añade un grano de arena a los grandes temas que habían permitido hablar de una segunda escolástica en el siglo XVI. La reflexión filosófica española, totalmente bajo la influencia de la fe, seguía los pasos de una escolástica decadente, sin vida y en función exclusiva de la teologia. La investigsación brillaba por su ausencia, entre otras razones, porque ella necesariamente implica una actitud crítica y una voluntad de innovación, lo cual era inaceptable en un medio en el cual la conciencia del significado de la fe en el proceso histórico patrio, debía oponerse a todo aquelo que de alguna manera pudiese poner en peligro la idea de un Orbe Cristiano, de manera especial al virus de la Reforma Protestante. Fue así como la enseñanza de la filosofía presentaba un carácter verbalista y retórico: se enseñaba a discutir por discutir mediante una lógica empobrecida. Es necesario mencionar aquí cómo el texto fundamental para la enseñanza de la filosofía era las *Summulae Logicales* de Pedro Hispano. Ahora bien, este texto comprendía los siguientes tratados: *"De enuntiatione"* (correspondiente al *Peri hermeneias* de Aristóteles), "De universalibus" (correspondiente al *Isagoge* de Profirio), "De praedicamentis" (basado en el primer libro del *Organon*), "De syllogismis simpliciter" (correspondiente a los *Primeros analíticos*), "De locis dialecticis" (correspondientes a los sofísticos) y "De terminorum propietatibus" tratado éste que se fue ampliando con el tiempo hasta constituir la base de la enseñanza de la lógica. De esta manera se le fue dando cada día más importancia a los temas relacionados con el lenguaje y la disputa. A esto se unía la ausencia de un tratado que correspondiera a los Analíticos Posteriores en los cuales Aristóteles había estudiado lo relacionado a una teoría de la ciencia y de la demostración. Nada de raro, entonces, que la lógica se convirtiera en un puro formalismo y en un exagerado verbalismo muy útil para abogados pero sin significado para una auténtica reflexión filosófica.

Es digno de tenerse en cuanta, por otra parte, que la poca reflexión filosófica se desarrollaba dentro de los estrechos claustros universitarios o conventuales sin repercusión en los medios cultos. Un Suárez o un Francisco de Victoria ejercieron su influencia en otros medios: en Hugo Grocio, en Descartes, en Leibniz pero no en la misma España. Nosotros podemos hablar con exactitud de una Francia cartesiana o de una Alemania leibniziana. Sería inexacto hablar de una España suareciana /32/.

Para ilustrar la situación de la enseñanza universitaria en la España del siglo XVII citemos el testimonio de Sor Agueda M. Rodríguez quien, durante largos años, investigó el significado histórico de Salamanca y su influjo en nuestras universidades hispanoamericanas para llegar a confesar que "en el primer tercio del siglo XVII todavía conservaba (Salamanca)

/32/ Es muy diciente que las **Discusiones metafísicas** de Suárez, su obra cumbre en filosofía, sólo comenzó a ser traducida y publicada en español por la Editorial Gredos a partir de 1960.

mucho de su fulgor, pero a partir de entonces la decadencia aumenta progresivamente, y va paralela a la ruina política de la nación. La Salmantina había quedado al margen de los adelantos científicos de la época, entregada a un puro formalismo en el saber y a las luchas internas que degeneraron a veces en debates sangrientos. La vida universitaria se reduce a rencillas entre órdenes religiosas y a preocupación exagerada por las ceremonias y etiquetas'' /33/.

Como testimonio acerca del desconocimiento total de la nueva ciencia, veamos el testimonio de Diego de Torres Villaroel quien, con un poco de exageración pero con mucho de verdad, nos describe la situación de las matemáticas en la Salamanca del siglo XVII, con las siguientes palabras: ''De la facultad que cogí para ocupación y comercio con que ganar la vida, sólo agarré en la tienda de un vejestorio computista unos arapiezos miserables y raidos de astronomía, con las que malvestí la farándula de mis calendarios... Yo bien conocía mi ignorancia y mi ceguedad... pero también sabía que estaba en la tierra de los ciegos, porque padeció entonces la España una obscuridad tan afrentosa, que en estudio alguno, Colegio, ni Universidad de sus ciudades había un hombre que pudiese encender un candil para buscar los elementos de estas ciencias. Esta desdicha, mis temeridades y los espíritus del refrán de que en tierra de ciegos el tuerto es rey, me arrempujaron a Salamanca a leer la cátedra que hacía treinta años que estaba sin Maestro y vacante por más de doscientos. Entré en ella, y me duró su posesión veinticuatro años... Hallé en esta Madre de la sabiduría a este desgraciado estudio sin reputación, sin séquito, y en un abandono terrible, nacido de la culpable manía en que estaba el mayor bando de los escolares, así de ésta como de las demás escuelas; porque unos sostenían que las matemáticas era un cuadernillo de enredos y adivinaciones como la jerga de los gitanos, las charlatanerías de los titiriteros, y los deslumbramientos de los Maese--Corrales, y que todos sus sistemas y axiomas no pasaban de los cubiletes, las pelotillas, las estopas y la taleja con su Juan de las Viñas. Otros menos piadosos y más presumidos, sospechaban que estas artes no se aprendían, sino que se recibían con los soplos, los estregones y la asistencia de los diablos; y del partido de esta impiedad eran los barbones jurisconsultos, apoyándose con ademanes de oráculos en las citas de su título mal entendido de *Mathematicis, et maleficis*... Así me vi en esta insigne Escuela... y ya conferenciando, ya construyendo globos de barro, esferas de papel y pantoneras de palitroques, logramos que respirase y diese algunos quejidos esta sofocada y cuasi difunta profesión... Con los alientos y la bulla, y el ruido de mis roncos calendarios conseguimos despertar a la España de la modorra en que yacía; y en nuestro tiempo comenzaron a abrir los ojos ya esperezarse muchas de las Academias dormidas, y a vivir nuevamente otras congregaciones que están dando hoy al Reino honor y la utilidad que supieron ponerle en otras edades'' /34/.

La situación del pensamiento español a partir del siglo XVII, siglo en el cual se inicia la fundación de nuestros centros de enseñanza superior, cons-

---

/33/ **Op. cit.**, p. I, p. 23. Los siguientes datos estadísticos nos permiten visualizar la decadencia de Salamanca: en 1546, a la muerte de Victoria, los estudiantes salmantinos sumaban 5.130; en 1700 su número se había reducido a 1.923, y en el año 1812 tenemos la cifra irrisoria de 35 alumnos.

/34/ **Obras**, Salamanca, 1752. Citado por C. A. Rodríguez: **op. cit.**, I, p. 132.

tituye, pues, uno de los factores principales para la pobreza del nuestro pensamiento colonial. Poco o nada podía ofrecelerle en esos momentos España a la ZNueva Granada para que en sus universidades floreciese la reflexión filosófica.

D.— La pobreza cultural y económica del Nuevo Reino de Granada

Otro factor que debemos tener en cuenta fue la pobreza cultural y económica de la Nueva Granada. En México y en el Perú los españoles encontraron pueblos ricos y poseedores de una cultura que cada día admiramos más y más. Allí los españoles se vieron enfrentados a una situación que, hasta cierto punto, constituía un reto intelectual. En el territorio que se llamaria Nueva Granada no encontraron los españoles una casta sacerdotal para entablar con ella un combate ideológico ni se vieron obligados a pensar en determinadas técnicas para explotar una rica naturaleza.

Los españoles encontraron aquí una gran pluralidad de pequeños pueblos dispersos en un territorio geográficamente de difíciles comunicaciones. Entre estos pueblos no existía una unidad política. Sólo el pueblo chibcha había iniciado el proceso de constitución de una federación de tribus, proceso que fue interrumpido por la acción conquistadora. Tampoco existía una unidad cultural. A la pluralidad de pequeños pueblos correspondía una pluralidad muy desigual de cultural, cuyas manifestaciones no pueden compararse, ni de lejos, con las manifestaciones que se dieron en México o en Perú.

La escasa densidad demográfica de la población indígena explica en buena parte el rápido proceso de mestizaje. Este rápido mestizaje dio lugar a dos fenómenos que se deben tener en cuenta para el tratamiento del quehacer filosófico colonial: la rápida sustitución de las culturas nativas por la española y la rápida sustitución de los cultos tribales por el catolicismo.

Esta reducida población blanca y mestiza (menos de un millón en 1778), católica y dominadora de la lengua española, sólo alcanzó niveles discretos en lo económico dada la pobreza del país. Todavía a principios del siglo XIX el francés Gaspard de Mollien podía afirmar que en Santa Fé de Bogotá no había más de 10 comerciantes cuyo capital ascendiera a 100.000 pesos. Nuestros terratenientes se podían vanagloriar por la extensión de sus propiedades, pero no por la rentabilidad de éstas: la propiedad del Marqués de San Jorge, por ejemplo, cuya extensión era de 70.000 hectáreas no le llegó a producir una renta de 18.000 pesos anuales. Tampoco la minería se puede comparar con la de otras regiones: a fines del siglo XVIII las exportaciones de metales de Nueva Granada sólo ascendía a tres millones, mientras las de México sumaban veintidós millones y medio.

Lo anterior explica por qué en la Nueva Granada no se dio una nobleza: mientras México tuvo 50 marqueses, Nueva Granada sólo tuvo cuatro. La corona ofrecías títulos pero no se encontraban los postores neogradinos a causa de los altos derechos fiscales. Recordemos cómo a Don José María Lozano, Marqués de San Jorge, le fue exigida la devolución de su título por falta de pago de las deudas de lanza /35/.

/35/ J. Jaramillo Uribe: **La personalidad histórica de Colombia y otros ensayos**, pp. 136-153. En estas páginas el lector podrá encontrar una exposición detallada de los datos sintéticos que nosotros les hemos ofrecido.

Los sintéticos datos anteriores teníamos que mencionarlos para aproximarnos históricamente a la filosofía dada en la Colonia. Una reducida población blanca y mestiza, impregnada de catolicismo y repartida en pequeños núcleos urbanos (Santa Fé tenía 3.000 habitantes), núcleos de ambiente conventual (250 capillas y oratorios) sólo exigía la mediocre formación de una élite para ocupar los pocos puestos burocráticos tanto en lo civil como en lo eclesiástico.

Los centros superiores de estudio aparecen, como lo hemos dicho, un siglo después de la fundación de las universidades de México y de Lima. Serán centros dirigidos por la Iglesia para preparar en teología y en derecho esa reducida élite exigida por la burocracia eclesiástica y civil. El quehacer filosófico sólo tendrá un carácter académico. Se estudiará filosofía no por la misma filosofía, sino como instrumento para poder llevar a cabo los estudios de teología o de jurisprudencia.

Si la cultura peninsular era profundamente 'religiosa', la de la Nueva Granada lo será con mayor razón "porque aquí el criollo, el mismo español residente y el mestizo (el indio seguía todavía viviendo en su mundo cultural prehispánico) no tenían ni las preocupaciones ni los conflictos con el mundo externo que tenía el español peninsular. Menos aún los que tenía el hombre europeo donde había surgido la cultura del Renacimiento, ni el afán de goce de la vida, ni el lujo, ni la pretensión de domino sobre la naturaleza que daba nacimiento a la ciencia moderna, ni los conflictos que ésta planteaba a las conciencias piadosas, ni las luchas políticas entre la Iglesia y el Estado inquietaban al hombre que empezaba a pensar y a vivir culturalmente en América. Los criollos y mestizos de fines del siglo XVI y del siglo XVII, en el Nuevo Reino de Granada, los contemporáneos de Rodríguez Freile, de Domínguez Camargo o de Sor Francisca Josefa de la Concepción, vivían quizás en el mundo extraño de la vida indígena, en la inseguridad ante una naturaleza exuberante y misteriosa, en pobreza y precariedad de vida, pero no tenían dudas sobre a quién servir, ni sobre a quién acudir en caso de conflictos morales. Vivían seguros de la razón de ser de la monarquía, seguros del valor de la tradición, y sobre todo, seguros de su fe religiosa, ciertos de la justicia y bondad de Dios. Sus preocupaciones dominantes eran la conservación de la honra y la preparación para la otra vida. Tampoco llegaba a la aislada Santa Fé, ni a las ciudades del Nuevo Reino como Popayán o Cartagena la intensa corriente de libros y las activas influencias de pensamiento que conducían, por ejemplo, a Sor Juana Inés de la Cruz en México, a preocuparse por la obra de Descartes y es por la nueva filosofía científica" /36/.

Dada toda esta situación anterior, nuestros misioneros no necesitaban mayor preparación. De la mayoría de ellos se podría decir lo que Las Casas decía de Alfonso del Espinal, aquel superior enviado por el gobernador de La Española para defender ante las Cortes los intereses de los colonizadores: "era celoso y virtuoso eligioso pero no letrado, más de saber lo que comúnmente muchos religiosos saben, y todo su estudio era leer, en la Suma Angelica para cofessar" /37/. Son muchos los testimonios existentes sobre la lamentable situación cultural del clero neogranadino. El Padre Gonzalo de Lyra nos informa que "la ignorancia estaba muy arraigada por no haber estudios ni curiosidad en los eclesiásticos, y así los curas y pastores eran a

---

/36/ **Ibid.**, p. 106.

/37/ **Historia de las Indias**, Libro III, c. V.

una mano tan idiotas que no habían tomado el arte de la lengua latina en las manos''. El mismo autor narra el caso de un clérigo que confesó en el examen de oposición para un beneficio que lo habían ordenado sin haber hecho ninguna clase de estudios /38/.

Para la formación rudimentaria de los misioneros existían los 'seminarios de misiones'. Al lado de estos sugen los centros superiores -Universidades o Colegios Mayores- en los cuales se prepara aquella élite selecta del clero llamada a ocupar ciertas posiciones de poder o de dignidad, posiciones desde las cuales se orientaba todo el proceso de evangelización. Según disposiciones legales, para ocupar el puesto de Prior -superior- de los conventos dominicos era indispensabe poseer un título. Así lo exigía el Capítulo General de 1569 /39/. Otro tanto se exigia para las altas posiciones de las curias episcopales. Añadamos a esto que los títulos otorgaban cierta dignidad que permitía el acceso a los mejores curatos.

A causa de este carácter elitista, el número de alumnos era reducido. Según un informe del Cabildo de Sanga Fe al Rey, los estudiantes en 1628 sólo eran cuatro y los estudiantes graduados hasta entonces en la Tomista ''eran cuatro o cinco de fuera y el grado de maestro dado a un religioso de San Agustín ilegalmente'' /40/. Las Ordenaciones promulgadas por Francisco Suárez en 1658 para la Universidad Tomista determinaban que los colegiales sólo fueran 12 /41/. Por su parte, el Provincial de los Franciscanos ordenaba en 1710 que en el Colegio Mayor de San Buenaventura, que acababa de iniciar labores, podían seguir estudios los religiosos más destacados de los conventos de Tunja, Cartagena y Santa Fe, tres para que se dedicaran al estudio de la filosofía y tres para el estudio de la teología /42/.

Dada la inexistencia de otros centros de estudis diferentes a los eclesiásticos, algunos miembros de la 'aristocracia' en formación asistirán a estos centros. De esta forma el carácter elitista se acentuaba. Sergio Arboleda escribió al respecto: ''La carrera ecleiástica estaba abierta a todas las clases y a todas las razas, y era natural que muchos aspirasen a ella, bien por celo religioso, bien por noble ambición, o bien aún por interés; pues el eclesiástico distinguido por sus virtudes, cualesquiera que fuese su origen, era de hecho un miembro de la aristocracia colonial, figuraba en la primera sociedad, era consultado por los gobernadores, y por respeto a él, su familia ve-

---

/38/ Frente a la moral 'sabiduría' cuya finalidad no es el dar respuestas concretas a casos concretos de comportamiento sino el presentar ideales que deben realizarse para darle a la vida un sentido de plenitud, encontramos la 'moral código' que trata de dar una norma concreta para cada acción, cuyo cumplimiento justificaría al hombre delante de Dios. Quien se guía por una moral tal, solo podrá realizarse mediocremente. El cun plimiento de estas normas, las más de las veces, solo sirve para justificar una vida inmoral. La casuística responde a esta moral código. Consideramos que la casuística hizo que durante varios siglos se presentara la llamada ley natural como idéntica a la moral cristiana y que dicha moral, lo que es peor, fuese presentada en forma totalmente negativa.

/39/ Como uno de los datos más dicientes acerca de la falta de seriedad de la Universidad Tomista, recordemos cómo el Padre Suárez al promulgar sus estatutos en 1658 se refiere a los priores que se han graduado mediante el pago de una suma de dinero sin haber hecho los estudios correspondientes. Cfr. A. Salazar: "Ordenaciones del Colegio de Santo Tomás", en **Thesaurus**, 17 (1962), 677.

/40/ Cfr. A. Rodríguez Cruz, **op. cit.**, I, 68-69.

/41/ Cfr. A. Salazar: "Las ordenaciones...", p. 663.

/42/ **Archivo Provincial Franciscano, Libro de Patentes**, Folio 268 r.

nía a ser considerada y respetada" /43/. Esta afirmación de Arboleda puede ser corroborada con testimonios de la época. Mencionemos dos que se refieren al Colegio Mayor de San Bartolomé. En un docodumento podemos leer cómo este Colegio "fue tan aceto a esta ciudad que los más principales de ella han puesto en él a sus hijos". Por su parte, el Provincial de los Jesuitas comunicaba a Roma en 1652 que San Bartolomé era "el almácigo de donde se han derramado los hombres más importantes del Reino" /44/.

E.— Objetivos de los Centros Universitarios

Hemos afirmado que nuestros primeros centros de enseñanza a nivel universitario fueron fundados por la Iglesia para preparar la élite que debería orientar el proceso de evangelización. Esto lo podemos comprobar más detalladamente al examinar los documentos que se refieren a la fundación de cada uno de ellos. En 1617 Felipe II se dirige a su embajador en Roma, el Cardenal Borja y de Velasco, pidiéndole obtener del Papa la gracia de que las universidades dirigidas por los Jesuitas pudiesen otorgar títulos académicos. ¿Qué razones invoca? "Porque he entendido, escribe, que los vecinos de algunas ciudades distintas de las dos de los Reyes y México de mis Indias Occidentales donde hay universidades no pueden con comodidad enviar a ellas sus hijos para que estudien las facultades de Artes y Teología y *conviene al Serivicio de Dios y mío y bien de las almas* de aquellos naturales animarlos a que lo hagan para que estudiando las dichas facultades se habiliten y hagan capaces y haya hombres doctos en ella *para la predicación del Santo Evangelio y administración de los Sacramentos,* os ruego y encargo que de mi parte supliquéis a Su Santidad tenga por bien de conceder a los Colegios de la Compañía de Jesús de las Islas Filipinas, provincias de Chile, Tucumán, Río de la Plata y Nuevo Reino de Granada... que los estudiantes... puedan ser graduados" /45/.

Este texto real encaja perfectamente dentro de la visión de un Orbe Cristiano y su argumentación será utilizada en una u otra forma por los diversos centros universitarios. Veámoslo.

1). Universidad Tomista

Los religiosos dominicos fundaron la primera casa de estudis para la formación de sus religiosos en 1571 en el Convento del Rosario de Santafé de Bogotá. En 1580 el Capítulo General de la Orden decide erigir una universidad en dicho convento, decisión que es aprobada por Gregorio XIII mediante la Bula *Romanus Pontifex.* El Rey, utilizando el Patronato, se niega a dar el pase necesario a la Bula. Años más tarde, en 1595, el Presidente de la Real Audiencia a una consulta del Rey sobre la conveniencia de una universidad en el convento dominicano escribe que "el haber Universidad es conveniente y aún necesario en esta República y Reino, porque los hijos dél tengan en donde aprender las letras y virtud con que se hagan capaces de tener doctrinas, teniendo ciencia *para instruir y enseñar a los naturales el camino*

/43/ **La República en la América Española**, Bogotá, 1951, p. 70.

/44/ Cfr. J. M. Pacheco, **Op. cit.**, pp. 130, 142.

/45/ Cfr. A. Rodríguez Cruz, **Op. cit.**, I. 55.

nía a ser considerada y respetada" /43/. Esta afirmación de Arboleda puede ser corroborada con testimonios de la época. Mencionemos dos que se refieren al Colegio Mayor de San Bartolomé. En un docodumento podemos leer cómo este Colegio "fue tan aceto a esta ciudad que los más principales de ella han puesto en él a sus hijos". Por su parte, el Provincial de los Jesuitas comunicaba a Roma en 1652 que San Bartolomé era "el almácigo de donde se han derramado los hombres más importantes del Reino" /44/.

E.— Objetivos de los Centros Universitarios

Hemos afirmado que nuestros primeros centros de enseñanza a nivel universitario fueron fundados por la Iglesia para preparar la élite que debería orientar el proceso de evangelización. Esto lo podemos comprobar más detalladamente al examinar los documentos que se refieren a la fundación de cada uno de ellos. En 1617 Felipe II se dirige a su embajador en Roma, el Cardenal Borja y de Velasco, pidiéndole obtener del Papa la gracia de que las universidades dirigidas por los Jesuitas pudiesen otorgar títulos académicos. ¿Qué razones invoca? "Porque he entendido, escribe, que los vecinos de algunas ciudades distintas de las dos de los Reyes y México de mis Indias Occidentales donde hay universidades no pueden con comodidad enviar a ellas sus hijos para que estudien las facultades de Artes y Teología y *conviene al Serivicio de Dios y mío y bien de las almas* de aquellos naturales animarlos a que lo hagan para que estudiando las dichas facultades se habiliten y hagan capaces y haya hombres doctos en ella *para la predicación del Santo Evangelio y administración de los Sacramentos,* os ruego y encargo que de mi parte supliquéis a Su Santidad tenga por bien de conceder a los Colegios de la Compañía de Jesús de las Islas Filipinas, provincias de Chile, Tucumán, Río de la Plata y Nuevo Reino de Granada... que los estudiantes... puedan ser graduados" /45/.

Este texto real encaja perfectamente dentro de la visión de un Orbe Cristiano y su argumentación será utilizada en una u otra forma por los diversos centros universitarios. Veámoslo.

1). Universidad Tomista

Los religiosos dominicos fundaron la primera casa de estudis para la formación de sus religiosos en 1571 en el Convento del Rosario de Santafé de Bogotá. En 1580 el Capítulo General de la Orden decide erigir una universidad en dicho convento, decisión que es aprobada por Gregorio XIII mediante la Bula *Romanus Pontifex.*El Rey, utilizando el Patronato, se niega a dar el pase necesario a la Bula. Años más tarde, en 1595, el Presidente de la Real Audiencia a una consulta del Rey sobre la conveniencia de una universidad en el convento dominicano escribe que "el haber Universidad es conveniente y aún necesario en esta República y Reino, porque los hijos dél tengan en donde aprender las letras y virtud con que se hagan capaces de tener doctrinas, teniendo ciencia *para instruir y enseñar a los naturales el camino*

/43/ **La República en la América Española,** Bogotá, 1951, p. 70.

/44/ Cfr. J. M. Pacheco, **Op. cit.**, pp. 130, 142.

/45/ Cfr. A. Rodríguez Cruz, **Op. cit.**, I. 55.

de la salvación de la cual hay gravísima falta" /46/.

En 1608 los dominicos fundan el Colegio de Santo Tomás gracias a los buenos deseos de Gaspar Núñez quien en su testamento dejaba parte de su fortuna para una fundación en la que los que quisieran pudieran recibir una instrucción *"en las cosas de la Iglesia y servicio del culto divino"* /47/. En 1612 el Papa Pablo V autoriza trasladar el caracter de universidad otorgado en 1580 al Colegio del Rosario a este nuevo Colegio. La Bula tampoco recibe en esta ocasión el 'pase' real necesario. En 1619 Pablo V escribe su Bula *Charissimi in Christo* mediante la cual concede a los obispos del Nuevo Mundo la facultad de otorgar títulos a los que hubiesen estudiado cinco años en los colegios de los Dominicos ya que "hay gran penuria de hombres en aquellos lugares que estén capacitados en los estudios de la lógica, la filosofía y la teología *para la predicación de la palabra de Dios y la administración de los Sacramentos"* /48/.

Esta Bula recibe el 'pase regio' en 1624. Seis años más tarde la bula de 1612 recibe igualmente el 'pase' pero su ejecución sólo se realiza el 4 de agosto de 1939.

A partir de esta fecha hasta 1798 la historia de la Universidad Tomista está llena de sinsabores. La lucha entre dominicos y jesuitas como también la organización de la universidad y la calidad académica de sus estudios dieron origen a una serie de determinaciones oficiales mediante las cuales no sólo se limitaba la facultad de la universidad para otorgar títulos sino que se le prohibía el otorgarlos. En 1685 el Papa, ante el hecho de que los graduados en la universidad eran rechazados para los cargos y las dignidades, considera que "no habrá nadie que quiera dedicarse al estudio de Santo Tomás, y dentro de poco tiempo el dicho Colegio, que hoy es seminario de letras, quedareá suprimido, la universidad clausurada y se extinguirá en aquellos lugares la doctrina de Santo Tomás". Al ratificar el carácter universitario de la Tomista el Papa se expresa así: "de tal modo que los graduados... sean considerados hábiles e idóneos como graduados en universidades públicas, a fin de que con gloria para Dios y beneficio público y propagación de la Fe, se extienda también la doctrina de Santo Tomás de Aquino" /49/.

2). Colegio Mayor de San Bartolomé y Universidad Javeriana

A los pocos años de estar la Compañía de Jesús en tierras neogranadinas sus religiosos ya estaban prestos para iniciar sus labores docentes. En 1551 Antonio González se dirige a Felipe II suplicándole se le permitiese a la Compañia la fundación de un Colegio ya que "entiendo este ha de ser el único remedio de esta tierra para que sienta el fruto del Evangelio a que V. Magd. está tan obligado y los que acá gobernamos en su real nombre"

/46/ **Ibid.**, I, 51.

/47/ Ver Testamento en A. Salazar: **Los estudios eclesiásticos ...**, p. 546. Este testamento dio lugar a una larga disputa entre Dominicos y Jesuitas que influyó notablemente en la buena marcha de sus centros de estudios.

/48/ Cit. por A. Rodriguez Cruz, **op. cit.**, p. 68.

/49/ **Ibid.**, p. 83.

/50/. En 1602 el Consejo de Indias recomienda al Rey la fundación de un colegio de los jesuitas con la misma argumentación: "conviene que en el dicho Nuevo Reino haya ministros que con gran fervor y amor acudan a procurar la salvación de las nuevas plantas y que haya estudio para que la juventud se ocupe en ejercicios virtuosos". El Rey autoriza la fundación "para que con su buena doctrina ayuden a la conversión y enseñanza de los indios, y la juventud se ocupe en ejercicios virtuosos y necesarios para su buena crianza, por haber mucha gente moza y clérigos criollos que tienen necesidad de estudio y doctrina" /51/.

Con estas autorizaciones los Jesuítas fundan su Colegio Máximo. Casi simultáneamente, en 1605, el arzobispo de Santafe, Bartolomé Lobo Guerrero funda el Colegio de San Bartolomé para la formación de sus futuros sacerdotes. "Fundamos el Colegio... para gloria de Dios N. Sr. y para bien espiritual de los fieles" podemos leer en el escrito del Arzobispo. /52/. En los estatutos se indica que los estudiantes deben ser hijos legítimos, tener 12 años de edad, desear ser sacerdotes o ser descendientes de los conquistadores /53/. Los estudios propiamente dichos se harían en el Colegio Máximo de los Jesuítas.

En 1621 de acuerdo con los privilegios otorgados por Gregorio XV a los Jesuítas para otorgar títulos a sus estudiantes, el Colegio Máximo se convierte en la Universidad Javeriana.

De toda la documentación existente sobre la disputa mencionada entre Dominicos y Jesuítas quisiéramos mencionar otros dos que nos permiten juzgar sobre los objetivos perseguidos por los centros dirigidos por los Jesuítas. En documento de Inocencio XII de 1693 se reconoce que en la Javeriana se "hacían muchos progresos en la doctrina y virtud y se hacían capaces de entregarse a la salvación y conversión de los gentiles en esas regiones en las que la mies es mucha y pocos los operarios" /54/.

Finalmente en 1713 el Arzobispo Pedro Ordóñez Flórez y la Real Audiencia insisten ante el Consejo de Indias para que los Jesuítas puedan graduar a los estudiantes de la Javeriana "porque sin duda será de mucho fruto para el servicio de Dios y de V.M. y bien universal de estas Repúblicas, por el cuidado y vigilancia conque la dicha Compañía trata de la enseñanza y crianza de los que estudian en su Colegio, con recogimiento y virtud exemplar" /55/.

3). Colegio Mayor de San Buenaventura

Aunque la fecha de fundación de la actual Universidad de San Buenaventura fue la de 1708 /56/, los franciscanos habían iniciado su actividad

/50/ AGI, **Audiencia de Santa Fe,** Leg. 17, sec. 5.

/51/ Cit. por Pacheco, **op. cit.,** I, 79-80

/52/ Ver acta completa en D. Restrepo, **op. cit.,** p. 88

/53/ Cfr. A. Rodríguez Cruz, **op. cit.,** I, 53.

/54/ Cfr. **Ibid.,** I, 84.

/55/ AGI, **Audiencia de Santa Fe,** Leg. 19.

/56/ Cfr. A. Lopera, **op. cit.,** p. 6

docente muchos años antes. Entre 1596 y 1599 Fr. Luis de Meneses había enseñado Lógica. En 1605 el cronista Pedro Simón fue traído de España para que "comenzara a hacer el curso de artes, como lo comencé luego a diez y siete días del mes de mayo siguiente en el convento de Santa Fe, habiendo señalado para eso a nueve religiosos que lo oyeran, a que acudieron también más de treinta estudiantes seglares de la misma ciudad de Santa Fe, por el deseo que tenían de estudios, por no haberlos habido allí a propósito en ninguna parte de ella. Fui prosiguiendo hasta acabar el curso de artes y teología, después de lo cual salieron tres religiosos predicadores" /57/. A partir de 1623 los franciscanos organizaron su casa de estudios en el convento de San Francisco. Habiendo decretado en 1691 las supremas autoridades de la Orden que en las Provincias donde existiese una Universidad se crearán Estudios Primarios, es decir, estudios de filosofía y teología donde los religiosos recibieran una preparación apta para optar los títulos académicos, Fr. Diego Barroso inicia en 1708 la organización del Colegio Mayor de San Buenaventura. En marzo de 1715 Fr. José Sanz, Comisario General de Indias se dirige al Padre Barroso nombrándolo rector. Allí podemos leer cómo el Colegio ha sido fundado para que "en él se establezcan estudios en que los hijos de esa nuestra Provincia aprovechen en letras, para mayor crédito de ella y lustre de nuestra amada Religión" /58/.

4). Colegio Mayor de Nuestra Sra. del Rosario

Este Colegio fue el único que desde el primer momento fue ideado en función de estudiantes no clérigos. De aquí que además de los estudios filosóficos y teológicos se ofrecieran los de medicina y jurisprudencia. El carácter elitista e ideológico es, sin embargo, patente en los documentos que se refieren a su fundación. En efecto, en la consulta del Consejo de Indias al Rey del 17 de noviembre de 1651 sobre la fundación del Colegio con los privilegios de la Universidad de Salamanca se indica como objetivo el que los estudiantes conozcan "la doctrina de Santo Tomás y la jurisprudencia y medicina de que hay gran falta" /59/ y en el acta de inauguración del 18 de diciembre de 1653 se indica que se funda el Colegio "para que en él se instruyeran los laicos nobles y de buena índole" /60/.

Fr. Cristóbal de Torres definirá al Colegio Mayor en sus *Constituciones* como una "congregación de personas mayores, escogidas para sacar de ellas varones insignes, ilustradores de la República con sus letras, y con los puestos que merecerán en ellas, siendo en todo el dechado del culto divino y de las buenas costumbres, conforme al estado de perfección".

CONCLUSIONES

Hemos pasado revista a algunos de los elementos que deben ser tenidos en cuenta para lograr una aproximación histórica al quehacer filosófico de la

/57/ **Noticias historiales**, III, 179.

/58/ Cit. por A. Lopera, **op. cit.**, p. 7.

/59/ Cfr. A. Rodríguez Cruz, **op. cit.**, I, 76.

/60/ **Ibid**, p. 82.

Colonia. Se podrían haber analizado otros como, por ejemplo, la edad y preparación intelectual de los alumnos que ingresaban a las facultades de filosofía; las instituciones que, como la Inquisición, dificultaba o impedían un acercamiento a medios intelectuales diferentes al español; la misma organización académica de los estudios filosóficos, etc. Consideramos, sin embargo, que los factores que hemos analizado son los principales. En efecto:

1°. La influencia de la idea del 'Orbe Cristiano' nos permite comprender mejor el papel ideológico del proceso de evangelización durante la conquista y la colonia y, por consiguiente, el significado igualmente ideológico de la enseñanza de la filosofía para la pequeña élite encargada de dirigir dicho proceso. La idea del 'Orbe Cristiano' debe tenerse en cuenta, igualmente, cuando se quiera explicar el divorcio que históricamente se ha dado entre la realidad nacional y al reflexión filosófica; la permanente actitud de adaptación y aprendizaje que ha caracterizado al quehacer filosófico en nuestro medio; la falta de fijación de una temática vivencial que pueda ser 'sistematizada' filosóficamente; la ausencia, en fin, de una inteligencia creadora y crítica.

2° Los objetivos de tipo económico y social, tanto del gobierno peninsular como de los españoles que realizaron la conquista y la colonización, dieron origen a una sociedad de tipo feudal y esclavista. Una filosofía escolástica no digerida y mucho menos enriquecida mediante una reflexión personal, era la más apropiada para una tal sociedad.

3° Nuestro centros de enseñanza filosófica aparecen en el siglo XVII, siglo en el cual la reflexión filosófica en España había llegado a los niveles más bajos de la historia. Los profesores de filosofía no tuvieron, pues, la oportunidad de entrar en contacto, directo o indirecto, con nombres de valía, como sí lo pudieron hacer aquellos que, en otras regiones de América, fueron discípulos de los grandes pensadores de la 'segunda escolástica' durante el siglo XVI.

4° La pobreza cultural y económica del Nuevo Reino de Granada no permitió que se diera en nuestro medio la exigencia de una amplia élite intelectual. Una mediocre formación era suficiente para el pequeño grupo que dirigía los destinos de nuestros reducidos centros urbanos. Para los tres mil habitantes de Santa Fe, que pasaban buena parte de su tiempo visitando las 250 iglesias y capillas, poca o ninguna importancia tenía el nivel de preparación filosófica de sus dirigentes.

12

en EN NUESTRA AMERICA. APORTES A LA HI TORIA DE LA CULTURA Y DE LA EDUCACION. Univ. Pedagógica Nal. Bogotá, 1993.

La idea del orbe cristiano y la conquista de América

Daniel Herrera Restrepo
Universidad Nacional

¿Qué celebramos en el V Centenario del Descubrimiento de América? ¿El encuentro de dos culturas como piensan algunos? O, si tenemos en cuenta el significado para muchos de nuestros países de la presencia masiva de esclavos africanos, ¿el encuentro de tres culturas? O ¿la destrucción de una cultura por la presencia de otras culturas? ¿Fue la conquista una empresa dirigida fundamentalmente por motivos económicos o por motivos religiosos? El lector ya debe haber tomado partido. Por nuestra parte nos inclinamos por los dos últimos interrogantes.

Aquí nos queremos referir a un elemento que influyó de manera decisiva para la destrucción de nuestras culturas aborígenes y que sirvió de fundamento ideológico para el proceso de la conquista en todo lo que ella tuvo de positivo y negativo. Se trata del significado de la idea del *Orbe Cristiano*, idea que poco o nunca se menciona.

Es bien sabido que el pueblo romano se movió a partir de la intencionalidad de reunir bajo su imperio todos los pueblos entonces existentes. Sus éxitos dieron lugar a la aparición del llamado *Orbe Romano*, un orbe gobernado desde la *Urbs Roma*.

Tras la decadencia del Imperio Romano, el cristianismo se consideró heredero de este *Orbe Romano*. La idea de que la cristiandad debería constituir, tanto en *lo político como en lo religioso* una unidad, poco a poco fue fructificando, no sólo en términos reales, sino también teóricos, llegando los dos campos a plena madurez en la Edad Media.

Antonio de Florencia (+ 1459) expresaba esta idea del *Orbe Cristiano* a través de una tesis: "El mundo, decía, sólo puede dividirse en dos mundos: el mundo de los cristianos y el mundo de los infieles"[2].

Algunos pensadores fueron más lejos: sólo debe existir *un solo Orbe, pues al mundo cristiano le corresponde conquistar y someter al mundo infiel.* Reyes y emperadores recibían esta misión en los actos litúrgicos de coronación.

"Oh Dios, leemos en el Sacramentario Gelasiano, Vos hicisteis surgir para la predicación del Evangelio de Rey eterno, el Imperio Romano."[3]

Al recibir la espada el nuevo Emperador escuchaba las siguientes palabras:

"Recibe la espada de manos de los apóstoles (...)!
Extermina a los enemigos del nombre cristiano y aniquílalos."[4]

Dentro de la unidad de este *Orbe Cristiano*, ¿a quién le correspondía la supremacía absoluta? De hecho, se dio una larga discusión teológico-política y, al mismo tiempo, una larga lucha por el predominio efectivo entre el Papa y el Emperador, desde la época de Carlomagno hasta la de Inocencio III (+1216). A la postre salió vencedor el Papa.

Desde el punto de vista teórico fue Enrique de Susa (+ 1271) quien mejor expresó la supremacía del Papa:

"La cristiandad, escribía, tiene una sola cabeza: el Papa; del mismo modo que un solo Dios es nuestro señor, al que pertenecen el *Orbe* y su plenitud. Por tanto, el Papa ciñe ambas espadas. Está sobre el Emperador como el oro está sobre plomo. Aunque el ejercicio de la facultad de gobernar difiere en el Papa y en el Emperador, el Emperador recibe, no obstante, su imperio de la Iglesia Romana: puede llamársele funcionario o vicario de la misma; el Papa lo confirma, le unge, le corona, le reprende e, incluso, le depone."[5]

[2] *Summa Theologica*, Pars III, t. IV, C. II, col. 213, Verona, 1740.

[3] E. Eichmann, *Die Keiserkronnung in Abendland*, T.I, Wursburg, 1942; p. 109.

[4] *Ibidem*, T. II, p. 106.

[5] Citado por J. Hoffner *La ética colonial española del Siglo de Oro*. Madrid, 1957, p. 10.

14

A partir de fines del siglo XIII y durante el siglo XIV asistimos a un doble fenómeno. Por una parte, tanto el poder universal del Papa como el del Emperador van desapareciendo poco a poco. Los países europeos se constituyen como Estados nacionales o, al menos, como comunidades con conciencia de su propia identidad. Sin embargo, por otra parte, toman fuerza diversas tendencias sobre el señorío universal del Papa y del Emperador, tendencias que se prolongan hasta el siglo XVI y que llegarán a ser conocidas y discutidas por teólogos españoles del Siglo de Oro. A través de estos teólogos la tesis del *Orbe Cristiano* vendrá a jugar un papel decisivo en la praxis de la Corona Española y de la Iglesia en la conquista y colonización del Nuevo Mundo.

Podemos distinguir tres tendencias fundamentales. Antonio de Florencia (+ 1459), Silvestre Prierias (+ 1523) y Restauro Castaldo (+ 1564) defienden la idea teocrática de la suprema autoridad temporal del Papa. Antonio de Rosellis (+ 1466) y Eneas Silvio Piccolomini (+ 1454), quien llegó a ser Papa bajo el nombre de Pío II, consideraron al Emperador señor temporal, pero con autoridad recibida de Dios, sin que esta autoridad tuviera que ser confirmada por el Papa. Finalmente. Juan de Gerson (+ 1429), Juan de Torquemada (+ 1468) y Tomás de Vio (+ 1534) defendieron un poder temporal indirecto de la Iglesia. Los teólogos españoles desarrollaron esta última tendencia, que sería aplicada en la conquista y colonización de América[6].

Al darse el descubrimiento de América, la idea de un *Orbe Cristiano* está, ciertamente, en total decadencia: Ni el Emperador ni el Papa gozaban de una autoridad universal. Los Estados Nacionales se habían afirmado por toda Europa. En la misma España, bajo Fernando e Isabel, había cobrado fuerza la unidad de las nacionalidades que la conformaban.

La fe jugó un papel decisivo en este proceso de unificación y, posteriormente, en la empresa de la conquista y de la colonización de América. Ella constituyó el ingrediente ideológico fundamental.

La lucha durante varios siglos contra los moros había convertido la religión en el alma misma de España. Pueblo, monarquía e Iglesia estaban de acuerdo: la defensa de la fe era el imperativo para los monarcas; la expansión en la fe y el crecimiento en ella, el objetivo de la Iglesia; la cristianización de las costumbres, la labor del pueblo.

Dados estos objetivos, España se encerró dentro de sus fronteras, renunciando a participar en la creación del mundo moderno. Aún más, considerando que este mundo moderno era una negación de la tradición

[6] Una exposición detallada de cada una de estas tendencias se puede ver en V. Carro: *La teología y los teólogos juristas ante la conquista de América*. 2ª ed. Salamanca, 1951, *passim*.

cristiana, se dio como misión combatirla a través de lo que conocemos como "contrarreforma".

En este momento crucial de la historia humana, España se consideró heredera, en lo nacional, de la idea medioeval del *Orbe Cristiano*. En nombre de esta idea se llevó a cabo la empresa de la conquista de América.

Ya Colón al viajar hacia una dirección aún desconocida, escribe en su diario que consideraba como misión suya la de "conquistar a nuestra fe" las "tierras de India" y a un príncipe que "es llamado el Gran Kan"[7]. La Reina Isabel, por su parte, al día siguiente del regreso de Colón (29 de mayo de 1493) le hace llegar una instrucción para encarecerle la conversión de los indígenas[8]. Por su parte, el Papa Alejandro VI, mediante los edictos del 3 y 4 de octubre de 1493, como *presunto dueño del universo*, adjudica a los españoles los nuevos países bajo la condición de que los redujeran a la fe cristiana.

Plenos de un sentimiento nacionalista e inspirados en la fe, los españoles combaten en el Viejo y en el Nuevo Mundo hasta alcanzar la creación de un imperio en el cual no se ocultaba el Sol. Parecía entonces que la idea medioeval del *Orbe Cristiano* se hacía una realidad. El 28 de junio de 1519, al ser elegido Carlos V como Emperador, su canciller Mercurio Gattimara exclama:

> "Majestad, ya que Dios os ha dado esta merced gigantesca colocándoos sobre todos los reyes y príncipes de la cristiandad, en un poder que, hasta ahora, sólo ha poseído vuestro antecesor Carlomagno, estáis en el camino de la monarquia universal, para venir la cristiandad bajo un solo pastor."[9]

Diversas circunstancias imposibilitaron la realización del sueño de Gattimara. Entonces se luchó para que la idea del *Orbe Cristiano* se hiciera realidad dentro de las fronteras de España y de sus colonias. Por una parte se luchó, a través de la Inquisición, institución creada de acuerdo con los principios medioevales sobre los herejes, contra el "virus" del protestantismo. Por otra parte, de acuerdo con los principios del *Orbe Cristiano*, se trataron de integrar a este *Orbe* los pueblos "paganos" que habitaban tierras de América. De esta manera la conquista aparece directamente como un

---

[7] Cf. J. Hoffner: *Op. cit.* p. 80.

[8] La instrucción se puede ver en R. Streit: *Biblitheca Missionum*, II, Aquisgrán, 1924, p. 4.

[9] Citado por Karl Brandl: *Carlos V*, Madrid, 1943, p. 422.

problema fundamentalmente religioso y no económico, aunque es innegable que la mayoría de conquistadores y colonos supieron compaginar su fe con su insaciable avaricia.

Detengámonos brevemente en los principios medioevales sobre los infieles, lo cual nos permitirá comprender lo que la conquista tuvo de barbarie, de despojo y de aniquilación.

El univeralismo del *Orbe Cristiano* asumió una determinada posición política y religiosa frente a la infidelidad en todas sus formas (herejes, paganos, judíos). En cuanto a los paganos, que son los que nos interesan, los teócratas tenían una posición muy clara: ningún Estado pagano es legítimo. El ya mencionado Enrique de Susa consideraba que los gentiles estaban sometidos al Papa. Si no lo aceptaban, *bien podían ser sometidos por la fuerza y ser privados de sus bienes.*

Otros autores, partiendo de la distinción tomista entre derecho natural y derecho positivo, defendieron una tendencia moderada. Santo Tomás al tratar de la guerra exigía tres condiciones para que ésta pudiese ser considerada justa: que fuera adelantada por el legítimo príncipe, que se diese una causa justa y la recta intención de fomentar el bien y evitar el mal[10]. Pero ¿qué se debía entender por causa justa? Inocencio IV se encargó de aclararlo y enumeró como hechos que justificaban la guerra: la idolatría, el paganismo como tal y el rechazo a la acción de los misioneros. Esto *significaba en concreto que las relaciones entre el Orbe Cristiano y los gentiles quedaban definidas como un estado permanente de guerra y destrucción.*

De hecho, el antagonismo entre cristianos y paganos condujo a crueles luchas. No hablemos de Las Cruzadas ni de la lucha de España contra los moros y los judíos. Pensemos tan sólo en la aniquilación de las culturas precolombinas y en el sacrificio de millares de nuestros aborígenes, todo ello justificado a partir de los principios medioevales que hemos mencionado. Un Matías de la Paz y un Bernardo de Mesa recurren a los argumentos teocráticos para justificar la conquista con todos sus horrores. Y un Juan López de Palacios Rubio, Consejero del Rey, redacta en 1513 el *Requerimiento* que se les debería leer a nuestros indígenas del Darién antes de proceder a su aniquilación, en caso de no aceptar las exigencias que se les hacía de entregar sus conciencias y sus bienes. Requerimientos semejantes se utilizaron en las diversas regiones. Veamos el que le leyó Fray Vicente de Valverde al Inca Atahualpa y que nos conservó el Inca Garcilaso de la Vega en su *Historia General del Perú*:

> "Conviene que sepáis, famosísimo y poderosísimo Rey, como es necesario que a vuestra alteza y a todos vuestros vasallos se les enseñe, no

---

[10] *Summa Theologica*, II, II, q. XL, c. I.

solamente la verdadera fe católica; mas también que oigáis y creáis las que se siguen.

Primeramente, que Dios Trino y Uno, creó el cielo y la tierra y todas las cosas que hay en el mundo. El cual da los premios de la vida eterna a los buenos y castiga a los malos con pena perpetua. Este Dios, al principio del mundo creó al hombre del polvo de la tierra y le dio espíritu de vida, que nosotros llamamos ánima, la cual hizo Dios a su imagen y semejanza. Por lo cual todo hombre consta de cuerpo y ánima racional.

De este primer hombre, a quien Dios llamó Adán, descedemos todos los hombres y de él tomamos el principio de nuestra naturaleza. Este hombre Adán pecó, quebrantando el mandamiento de su creador y en él pecaron todos los hombres que hasta hoy han nacido y los que nacerán hasta el fin del mundo: ningún hombre ni mujer hay libre de esta mancha, ni lo habrá, sacando a nuestro señor Jesucristo. El cual siendo hijo del Dios verdadero, descendió de los cielos y nació de la Virgen María, para redimir y librar de la sujeción del pecado a todo el género humano. Finalmente murió por nuestra salud en una cruz de palo, semejante a esta que tengo en las manos; por lo cual, los que somos cristianos, la adoramos y reverenciamos.

Este Jesucristo, por su propia virtud resucitó entre los muertos y a los cuarenta días subió a los cielos y está sentado a la diestra de Dios Padre Todopoderoso. Dejó en la Tierra a sus apóstoles y a los sucesores de ellos para que con palabras y amonestaciones y otros caminos muy santos, atrajesen a los hombres al conocimiento y culto de Dios y a la guarda de su ley.

Quiso también que San Pedro su apóstol fuese príncipe así de los demás apóstoles y de los sucesores de ellos, como de todos los demás cristianos, y Vicario de Dios; y que después de él todos los Pontífices Romanos, sucesores de San Pedro (a los cuales los cristianos llamamos Papas) tuviesen la misma suprema autoridad, que Dios le dio. Los cuales todos, entonces y ahora y siempre, tuvieron y tienen cuidado de ejercitarse con mucha santidad, en predicar y enseñar a los hombres la palabra de Dios.

Por tanto el Papa Romano Pontífice, que hoy vive en la Tierra, entendiendo que todas las gentes y naciones de estos reinos, dejando a un Dios verdadero, hacedor de todos ellos, adoran torpísimamente los ídolos y semejanzas del demonio: queriendo traerlas al verdadero conocimiento de Dios, concedió la conquista de estas partes a Carlos Quinto, Emperador de los romanos, rey poderosísimo de las Españas y monarca de toda la Tierra para que habiendo sujetado estas gentes y a sus reyes y señores; y habiendo echado de entre ellos a los rebeldes y pertinaces; *reine él sólo y rija y gobierne estas naciones y las traiga al conocimiento de Dios y a la obediencia de la Iglesia.* Nuestro poderosísimo rey aunque estaba muy

ocupado o impedido en el gobierno de sus grandes reinos y provincias, *admitió la concesión del Papa* y no la rehusó, por la salud de estas gentes y envió sus capitanes y soldados a la ejecución de ella, como lo hizo para conquistar las Grandes Islas y las tierras de México sus vecinas; y habiéndolas sujetado con sus armas y potencia, las han reducido a la verdadera religión de Jesucristo, porque ese mismo Dios dijo que los compeliesen a entrar.

Por lo cual el Gran Emperador Carlos Quinto eligió por su lugarteniente a Don Francisco Pizarro (que está aquí) para que también estos reinos de vuestra alteza reciban el mismo beneficio y para asentar confederación y alianza de perpetua amistad entre su majestad y vuestra alteza; de manera que vuestra alteza y todo su reino le sea tributario; esto es, que pagando tributo al Emperador, seáis su súbdito *y de todo punto le entreguéis el reino y renunciéis la administración y gobierno de él* así como lo han hecho otros reyes y señores: *esto es lo primero.*

Lo segundo es que hecha esta paz y amistad y *habiéndote sujetado de grado o por fuerza* has de dar verdadera obediencia al Papa, Sumo Pontífice, y recibir y creer la Fe de Jesucristo nuestro Dios, y menospreciar y echar de ti totalmente los ídolos, que el mismo hecho te dirá cuán santa es nuestra ley y cuán falsa la tuya y que la inventó el diablo. *Todo lo cual, oh Rey, si me creéis, debéis otorgar de buena gana; porque a ti y a todos los tuyos conviene muy mucho: y si lo negareis, sabete que serás apremiado con guerras y a sangre y todos tus ídolos serán derribados por tierra, y te constreñiremos con la espada, a que dejando tu falsa religión, que quieras o no quieras, recibas nuestra fe católica y pagues tributo a nuestro Emperador, entregándole el reino. Si procurares porfiarlo y resistir con ánimo obstinado, tendrás por muy cierto, permitirá Dios, que como antiguamente Faraón y todo su ejército pereció en el Mar Rojo, así tú y todos tus indios seáis destruidos por nuestras armas.*"[11]

El texto es demasiado claro para que comprendamos cómo la idea del *Orbe Cristiano* presidió la conquista de América con todos los horrores que la acompañaron.

Nuestra posible reacción ante estas exigencias y amenazas no son fruto de las posiciones ideológicas que asumimos a finales del siglo XX sobre los derechos del hombre. Ya el Inca Atahualpa reaccionó más enérgicamente que nosotros mismos. En efecto, después de escuchar al sacerdote, al enviado de Dios, y no al conquistador, la reacción del Inca, *llena de malicia indígena,* fue la siguiente según el relato del Inca Garcilaso de la Vega:

[11] Garcilaso de la Vega: *Historia General del Perú*, Madrid, 1722, pp. 224 y ss.

"El rey Atahualpa, habiendo oído lo último de la oración, que era renunciar a sus reinos, de grado o por fuerza, y quedar tributario, y que lo mandaba el Papa y que el Emperador lo quería; y las amenazas que le hicieron con las armas a fuego y a sangre, y la destrucción que por él y por los suyos había de venir, como la de Faraón y todo su ejército, se entristeció, imaginando que aquellos a quien él y sus indios llamaban Viracochas, creyendo que eran dioses, se le convertían y hacían enemigos mortales, pidiéndole cosas tan ásperas; y dio un gemido con esta voz: ¡Atac! que quiere decir ¡ay dolor! y con esta interjección dio a enteder la gran pena que había sentido de haber oído la última parte del razonamiento; y templando su pasión, respondió lo siguiente: (...) habiendo de tratar de paz y amistad y de hermandad perpetua, como me dijeron los otros mensajeros que fueron a hablarme, suena ahora en contrario todo lo que este indio (el traductor) me ha dicho: que nos amenazas con guerra y muerte a fuego y a sangre y con destierro y destrucción de los Incas y de su parentela y que por fuerza o de grado he de renunciar a mi reino y hacerme vasallo tributario de otro. De lo cual colijo una de dos, o que vuestro príncipe y todos vosotros sois tiranos, que andáis destruyendo el mundo, quitando reinos ajenos, matando y robando a los que no os han hecho injuria, ni os deben nada; o que sois ministros de Dios, a quien nosotros llamamos Pachacamac, que os ha elegido para castigo y destrucción nuestra. Si es así, mis vasallos y yo nos ofrecemos a la muerte y a todo lo que de nosotros quisiéredes hacer, no por temor que tengamos de vuestras armas y amenazas, sino por cumplir lo que mi padre Huayna Capac dejó mandado a la hora de su muerte, que sirviésemos y honrásemos a una gente barbuda, como vosotros, que había de venir, después de sus días; de la cual tuvo noticia años antes, que andaban por la costa de su imperio; díjonos que habían de ser hombres de mejor ley, mejores costumbres, más sabios, más valerosos que nosotros. Por lo cual, cumpliendo el decreto y testamento de mi padre, os habemos llamado Viracochas, entendiendo que sois mensajeros del gran dios Viracocha, cuya voluntad y justa indignación, armas y potencia no se pueden resistir; *pero también ten piedad y misericordia. Por tanto debéis hacer como mensajeros y ministros divinos y no permitir que pasen adelante las muertes, robos y crueldades que en Tumpiz y su monarca se han hecho.*"

Después de estas sarcásticas palabras el Inca prosiguió con este razonamiento:

"Demás de esto me ha dicho vuestro Faraure (nombre del indio traductor), que me proponéis cinco varones señalados que debo conocer. El primero es el Dios tres y uno, que son cuatro, a quien llamáis creador del universo. Por ventura, ¿es el mismo que nosotros llamamos Pachacamac

y Viracocha? El segundo es, el que dices, que es padre de todos los hombres, en quien todos ellos amontonaron sus pecados. Al tercero llamáis Jesucristo, sólo el cual no echó sus pecados en aquel primer hombre, pero que fue muerto. Al cuarto, nombráis Papa. El quinto es Carlos, a quien, sin hacer cuenta de los otros, llamáis poderosísimo y monarca del universo y supremo a todos. *Pues si este Carlos es príncipe y señor de todo el mundo, ¿qué necesidad tenía de que el Papa le hiciera nueva concesión y donación para hacerme la guerra y usurpar estos reinos? Y si la tenía, ¿luego el Papa es mayor señor, que no él, y más poderoso y príncipe de todo el mundo?*

También me admiro que digáis que estoy obligado a pagar tributo a Carlos y no a los otros, porque no dais ninguna razón para el tributo, ni yo me hallo obligado a darlo, por ninguna vía. *Porque si de derecho hubiese de dar tributo y servicio, paréceme que se había de dar aquel Dios, que dices que nos crió a todos y a aquel primer hombre que fue padre de todos los hombres, y a aquel Jesucristo, que nunca amontonó sus pecados: finalmente se habían de dar al Papa, que puede dar y conceder mis reinos y mi persona a otros. Pero si dices que a éstos no debo nada, menos debo a Carlos, que nunca fue señor de estas regiones ni las ha visto. Y si después de aquella concesión tiene algún derecho sobre mí, fuera justo y puesto en razón, me lo declararéis antes de hacerme amenaza con guerra, fuego, sangre y muerte, para que yo obedeciera la voluntad del Papa, que no soy tan falto de juicio, que no obedezca a quien puede mandar con razón, justicia y derecho.*"

¿Cuál fue la reacción de los españoles ante las palabras del Inca? Leamos de nuevo a Garcilaso:

"A este tiempo los españoles no pudiendo sufrir la prolijidad del razonamiento, salieron de sus puestos y arremetiendo con los indios, para pelear con ellos y quitarles las muchas joyas de oro y plata y piedras preciosas (que como gente que venía oir la embajada del monarca del universo) habían echado sobre sus personas para más solemnizar el mensaje."

Y el Inca Garcilaso de la Vega continúa su obra contándonos la destrucción del imperio Inca.

¿Qué importancia tiene la idea del *Orbe Cristiano* para comprender el proceso de la conquista de América?

Después de lo dicho no hay mucho que agregar. Para un buen entendedor pocas palabras son suficientes.

La idea del *Orbe Cristiano* nos permite comprender cómo la intencionalidad de la conquista fue fundamentalmente religiosa; cómo puede ser explicado todo lo negativo que tuvo esta conquista; cómo los centros de

dio fueron definidos en términos de formar la pequeña élite llamada a
ir este proceso.

Al enmarcarse el proceso de la conquista y de la colonización dentro de deales de un *Orbe Cristiano* la Iglesia se convirtió en la gran potencia, en aparato institucional" como dirían hoy en día algunos, de esa gran encia que llegó a ser el Estado español.

Desde un punto de vista filosófico surgen muchos interrogantes. Menemos sólo algunos. Ciertamente los Papas del Renacimiento no pensaen el sentido de la propagación de la fe, sino en el poder y la gloria que propagación podía significarles. No es necesario pensar en los Papas gia, Alejandro VI; basta con pensar en Julio II y sus compañeros de élite. manera concreta como se llevó a cabo la realización de la idea del *Orbe stiano* no podía menos que despertar gritos de protesta por parte de ellos misioneros que, con Bartolomé de las Casas a la cabeza, eran los igos inmediatos de la negación del Evangelio, gritos que fueron sufic ienpara que se elaborara toda una "ética colonial" a partir de 1537 mediante contribución, entre otros, de Francisco de Victoria, Domingo de Soto, lchor Cano, Luis de Molina, Francisco Suárez. Frente a los horrores de la nquista y de la colonización, los misioneros no podían menos que formuse una serie de preguntas: ¿Cómo justificar jurídicamente la conquista y la trucción de los pueblos debidamente organizados como los aztecas, los as y los chibchas? ¿Cómo justificar el despojo al cual fueron sometidos los ígenas? ¿Cómo justificar la esclavitud? ¿Cómo justificar la destrucción de culturas autóctonas? ¿Cómo justificar la muerte de millares de indígenas? mo justificar el papel de la Iglesia? Estos y muchos otros interrogantes gieron de parte, repetimos, de los simples misioneros. Y no aquí, sino en nisma España, se trató de dar respuesta sistemática, que para admiración stra, contribuyó a socavar la idea misma de un *Orbe Cristiano* al defenr la soberanía de todos los pueblos, incluyendo los paganos, frente al *rum Imperium*, es decir, al negar el dominio universal tanto del Papa no del Emperador. La respuesta de los pensadores que hemos mencionaoponía a las tendencias teocráticas el derecho natural, lo que implicaba e la idolatría no podía ser invocada como causa justa de guerra y aniquilaento. La aceptación de la fe cristiana no puede ser resultado de una enaza, sino el fruto de una conversión del corazón, lo cual presupone la ación de convicciones íntimas. Las narraciones que nos hacen de misiones e se sintieron orgullosas de haber bautizado en un solo día varios miles de ígenas sólo puede producirnos una dolorosa sonrisa y nos permiten nprender esa realidad de un cristianismo latinoamericano que sólo es de nbre y de tradición, pero que no corresponde a íntimas convicciones.

El grave interrogante que nos tenemos que formular desde el punto de ta de la filosofía es el siguiente: ¿Cómo explicar desde el punto de vista de ilosofía que durante la colonia ningún profesor haya elaborado sistemáti-

camente las preguntas de los simples misioneros? ¿Cómo explicar, de acuerdo con el acervo de manuscritos de la época colonial, que ni un solo profesor mencionara en su cátedra temas tan palpitantes en esos momentos y no hubiesen buscado una respuesta, aunque ésta no hubiese coincidido con la dada por los pensadores del Siglo de Oro español? ¿No estaría esta élite profesoral exclusivamente al servicio de una determinada causa? Esta ausencia de reflexión sobre la realidad vivida, ¿no podría ser considerada como una de las causas de mayor repercusión histórica en el proceso de la filosofía en Colombia?

DANIEL HERRERA RESTREPO

UN MANUSCRITO COLONIAL DEL FRANCISCANO IGNACIO A. PARRALES



BOGOTA

INSTITUTO CARO Y CUERVO

1975

DANIEL HERRERA RESTREPO

UN MANUSCRITO COLONIAL DEL FRANCISCANO IGNACIO A. PARRALES



BOGOTA

INSTITUTO CARO Y CUERVO

1975

UN MANUSCRITO COLONIAL DEL FRANCISCANO IGNACIO A. PARRALES

Al Doctor José Manuel Rivas Sacconi [1] y al Padre Francisco Quecedo [2] debemos la elaboración de catálogos de los manuscritos de profesores de la época colonial. A los manuscritos allí enumerados debemos añadir uno más que tuvimos el gusto de encontrar al revisar, en la sede principal de la Universidad de San Buenaventura, en Bogotá, las obras filosóficas que conformaban la antigua biblioteca del colonial Colegio Mayor de San Buenaventura, de la misma antigua Santa Fe [3]. Se trata de un manuscrito autógrafo del Padre Ignacio Antonio Parrales en el cual comenta la Física de Aristóteles. El nombre del Padre Parrales no era desconocido. El Doctor Rivas Sacconi menciona, en efecto, cinco tratados *In Sacram Scripturam* explicados por el Padre Parrales en el Real Colegio-Seminario de San Bartolomé entre los años 1769 y 1774 [4].

I. — El autor

Si tenemos en cuenta los títulos, los cargos ocupados y los manuscritos conservados podemos afirmar que el Padre Parrales fue uno de los más sobresalientes eclesiásticos de la segunda mitad del siglo XVIII. Los documentos que reposan en el Archivo Provincial Franciscano nos

---

[1] *Tratados didácticos de las universidades novogranatenses*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1946.

[2] *Manuscritos teológico-filosóficos santafereños*, en *Ecclesiastica Xaveriana*, vol. II, 1952, págs. 191-294.

[3] Sobre este colegio puede consultarse Alberto Lopera T., O. F. M., *La Universidad de San Buenaventura en Colombia — 1708 — (Esbozo para una historia)*, en *Franciscanum*, Bogotá, núm. 46, 1974, págs. 83-114. Hay separata. Cfr. también Fray José Abel Salazar, O. S. A., *Los estudios eclesiásticos superiores en el Nuevo Reino de Granada (1563-1810)*, Madrid, 1946, págs. 112-115, y Fray Gregorio Arcila Robledo, O. F. M., *Fray Diego Barroso, fundador del Colegio de San Buenaventura*, en *Voz Franciscana*, Bogotá, núm. 156, 1938, págs. 303-306, y *Apuntes históricos de la Provincia Franciscana de Colombia*, Bogotá, 1953, págs. 432-436, 486-497.

[4] Cfr. Rivas Sacconi, *op. cit.*, pág. 18.

permiten conocer los datos principales de este religioso [5]. Nacido en Mogotes, Santander del Sur, el 12 de junio de 1725, ingresó a la comunidad franciscana en 1740. Entre 1755 y 1767 el Padre Parrales es profesor en el Colegio Mayor de San Buenaventura [6], primero como profesor de filosofía (1755-1758) y luego como profesor de teología. Expulsados los jesuítas del Nuevo Reino de Granada, el Virrey nombra al Padre Parrales como profesor de Sagrada Escritura en el Real Colegio-Seminario de San Bartolomé. No hemos podido establecer hasta qué año regentó la cátedra de Sagrada Escritura. En carta suya de agosto de 1781 habla de su Cátedra de Sagrada Escritura "en la que me mantengo".

No todo su tiempo lo dedicó el Padre Parrales a la Cátedra. Durante diez años (1757-1767) rige los destinos del Colegio Mayor de San Buenaventura como Rector. Fue, además, examinador sinodal del arzobispado y calificador del Santo Oficio de la Inquisición.

El manuscrito que hemos tenido la fortuna de encontrar nos da a conocer un magnífico expositor, un hombre inquieto y un gran conocedor de los autores escolásticos.

Encontramos en su exposición citas de autores latinos como Horacio; de Santos Padres como San Agustín, San Juan Damasceno, San Atanasio; de los grandes nombres de la escolástica como Santo Tomás, Escoto, Alejandro de Hales, Ockam, Suárez, Cayetano, y de los expositores escolásticos como Dupasquier, Hernández, Vásquez, Ferrara, Capreolo, Briceño, Prado, Juan de Santo Tomás, Sendin, Mastrio, Licheti, Ponce, Zarabela, Bayona, Bezerra, Hurtado, Arriaga, González, Rubio, Polanco, Gonet, Frassen. En la antigua Biblioteca de la Universidad de San Buenaventura hemos podido encontrar casi todas las obras citadas por el Padre Parrales, lo cual nos hace pensar que nuestro profesor fue un gran lector, un inquieto investigador y hombre de gran erudición [7].

---

[5] Ver t. I, legado VI, documento 16, folio 630; t. II, documento 10, folio 405; t. III, documento 58, folio 117.

[6] La organización del colegio Mayor de San Buenaventura fue iniciada por el Padre Diego Barroso en 1708. El Comisario General de Indias confirma la erección del Colegio en 1715 y en 1747 recibe la aprobación regia mediante Cédula de Fernando VI.

Ver: ALBERTO LOPERA T., *La Universidad de San Buenaventura en Colombia — 1708 — (Esbozo para una historia)*, en *Franciscanum*, XVI, 1974, págs. 83-114.

[7] Transcribimos los títulos de las obras citadas por Parrales y que nosotros hemos podido encontrar entre los libros de la antigua biblioteca del Colegio Mayor de San Buenaventura, ya que esta lista es un elemento de juicio para determinar la situación cultural de Santa Fe de Bogotá al promediar el siglo XVIII. Las obras son las siguientes:

SEBASTIÁN DUPASQUIER, *Summa philosophica scholasticae et scotisticae*, 4 vols., 1692.

En los claustros bonaventurianos se encuentra un viejo retrato al óleo del Padre Parrales donde podemos leer que su muerte acaeció el 8 de agosto de 1794 [8].

II. — El Manuscrito

El manuscrito que hemos encontrado no tiene título. Como lo hemos dicho, se trata de una exposición de la Física aristotélica siguien-

---

Jacobo Zarabella, *Commentaria in Aristotelis libros Physicorum*, 1596.
Claudio Frassen, *Philosophia Academica*, 4 vols., 1668.
Vicente González, *Cursus Philosophicus*, 7 vols., 1745.
Juan Merinero, *Cursus integer Philosophiae iuxta mentem J. D. Scoti*, 1659.
Antonio Rubio, *In libros Physicorum Aristotelis*, 1605.
Rodrigo Arriaga, *Cursus Philosophicus*, 1632.
Rodrigo Arriaga, *Disputationes in teriam partem D. Thomae*, 1643.
Alfonso Briceño, *Controversiae in 1. librum sententiarum*, 1638.
Bartolomé Mastrio: *Philosophiae ad mentem Scoti cursus integer*, 5 vols., 1637.
Juan Ponce, *Integer philosophiae cursus*, 1643.
Francisco Polanco, *Cursus Philosophicus*, 1695.
Tomás Hurtado, *Precursor Philosophicus Assecle Aristotelis*, 1641.
Francisco Ferrara, *Quaestiones luculentissimae in VIII libros Physicorum*, 1577.
Juan Capreolo, *Defensiones theologiae divi Thomae.*
Bautista Gonet, *Clypeus theologiae thomisticae*, 5 vols., 1671.
Juan de Santo Tomás, *Cursus Philosophicus*, 3 vols., 1637.
Francisco Liqueto, *Commentarii super novem libros metaphysicorum Scoti*, 1520.
Juan Sendin, *Cursus artium ad mentem Doct. Subtilis*, 1648.
Juan Bayona, *Lectura super formalitate Schoti.*
Alonso de Prado, *Quaestiones dialecticae super libros Perihermeneias*, 1530.

En la biblioteca se encuentran, además, diversas ediciones de las obras de Escoto, Santo Tomás, Alejandro de Hales, Suárez y Cayetano.

[8] En el cuadro encontramos la siguiente leyenda: "El M. R. P. Fray Ignacio Antonio Parrales, lector dos veces jubilado, Doctor Teólogo, Calificador del Santo Oficio, examinador Sinodal de este Arzobispado, Padre ex-Visitador General de esta Provincia — Regente de estudios del Convento Máximo y Colegio del Seráfico Doctor — lector de Escritura del Colegio de San Bartolomé por orden del Emo. Señor Virrey — Varón ejemplar y de tan basta literatura que no sólo los de la ciudad, sino de diferentes lugares le consultaban cosas arduas, hallando todos sosiego en sus dictámenes. Su humildad, recogimiento le conciliaron el amor y veneración de toda la ciudad. Fue director de la Confraternidad del Santo Celo, como también de las demás fundadas en la Capilla de la Santa Veracruz, cuyo empleo tuvo por espacio de catorce años; fue devotísimo de la Reina de los Angeles, y de varios santos lo que manifestó en más de seis años que padeció graves enfermedades, pues entonces fue cuando se empleó todo en formar varias novenas y ejercicios espirituales, excitando con esto a todos con la devoción de los Santos. Falleció en el Convento de N. S. P. S. Francisco de esta ciudad de Santa Fe en el día 8 de agosto a los 69 años y dos meses de su edad no cumplidos, y 54 de religión. Año de 1794. Sic itur ad astra".

27

do de cerca el pensamiento de Duns Escoto. Iniciado el 28 de marzo de 1757 el curso se extiende hasta el 10 de septiembre del mismo año. De acuerdo a la costumbre de los profesores de la época, el curso bien podría llamarse de las siguientes maneras: "In Physicam" o "Disputationes in Aristotelis Physicam" o "Philosophia naturalis". Este último sería más exacto para denominar el manuscrito, cuya extensión es de 149 folios, ya que el autor hace preceder su exposición de un "Breve perloquium ad naturalem philosophiam".

El Padre Parrales sigue muy de cerca la metodología expositiva de la escolástica. Divide su exposición en siete tratados; los tratados los divide, a su vez, en "distinciones", las distinciones en "cuestiones" y las cuestiones en "artículos".

Los temas de los diversos tratados son los siguientes:

Tratado primero (folios 3-56): sobre la materia y la forma como principios intrínsecos de los cuerpos. Aparece como exposición al primer libro de la Física de Aristóteles.

Tratado segundo (folios 57-118): estudio de las causas. Corresponde al segundo libro de la Física.

Tratado tercero (folios 119-122): sobre el movimiento. Corresponde al tercer libro de la Física.

Tratado cuarto (folios 122-136): sobre el lugar, el vacío y el tiempo. Corresponde al libro cuarto de la Física.

Tratado quinto (folios 137-141): sobre el infinito. Corresponde al libro quinto de la Física.

Tratado sexto (folios 141-146): sobre el continuo. Corresponde al libro sexto de la Física.

Tratado séptimo (folios 147-149): sobre el movimiento local. Corresponde a los libros séptimo y octavo de la Física.

Como podemos ver por los temas, se trata de una exposición de la Física especulativa que los medievales heredaron de los griegos. ¿Cómo explicar que dos siglos y medio después de la aparición de la nueva física, un autor tan informado como Parrales, ignore los cambios que se han operado? No entraremos en detalles para responder a este interrogante. Recordemos brevemente cómo en la misma Salamanca, primer centro universitario de la Madre España, la nueva ciencia brillaba por su ausencia [9]; cómo nuestros centros universitarios fueron erigidos fundamentalmente con el objetivo de preparar a los futuros evangelizadores; cómo, en fin, nuestros colonizadores, a pesar del ob-

[9] Para conocer la lamentable situación de los estudios en España se puede consultar a Sor Agueda M. Rodríguez: *Historia de las Universidades Hispanoamericanas*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1973, vol. I, págs. 32, 132.

jetivo económico que los orientó en su aventura, dada su escala señorial de valores y las actividades que desarrollaban, no tuvieron ojos para ver los horizontes que la nueva ciencia ofrecía a quien, como el nuevo hombre burgués, se diera por objetivo el transformar y dominar la naturaleza.

Se movía de esta manera el Padre Parrales en el ambiente de una física especulativa. Así había sucedido con todos los profesores santafereños. Serían necesarios algunos años más para que el pueblo capitalino pudiera oír, de los labios de un Mutis, que el sol había dejado de girar alrededor de la tierra.

Lo novedoso para los santafereños en la enseñanza de Parrales era el poder conocer una interpretación de Aristóteles diferente a la tomista. El Padre Parrales, en efecto, se deja orientar por el maestro de la Escuela Franciscana Duns Scoto. Quisiéramos llamar la atención especialmente sobre dos tesis escotistas largamente expuestas por Parrales.

A. — *Actualidad de la materia* (folios 12 y sigs.). La Escuela Tomista concibió la materia como pura potencialidad. Parrales, siguiendo a Escoto, considera que si la materia goza de cierto grado de inteligibilidad es porque goza también de cierta actualidad y al gozar de ésta debe, *de jure,* ser separable de la forma. Siguiendo a San Buenaventura y a Alejandro de Hales considera Parrales que en la materia están contenidas, como gérmenes incompletos pero activos, las formas que operan en cada transformación y que, con el concurso de agentes externos, originan la producción de los seres vivos.

Se trata de una posición netamente metafísica. Pero vale la pena recordar cómo con el tiempo surgirá a nivel científico la llamada teoría de la evolución polifilogenética, teoría que bien podría relacionarse, de alguna manera, con la tesis de la actualidad de la materia.

B. — *La pluralidad de formas* (folios 22 y sigs.). Es esta una segunda tesis fundamental de la Escuela Franciscana. Si la materia goza de actualidad, el cuerpo debe poseer una cierta actualidad independientemente de la información específica dada por el alma. Si esto es así, es necesario admitir una pluralidad de formas substanciales, esto es, de determinaciones particulares en los seres materiales compuestos.

También aquí podríamos establecer una cierta relación entre la tesis metafísica y los datos de la ciencia moderna que pregona una autonomía o vida elemental de las células frente al todo (teoría celular) y que sostiene que los componentes atómicos conservan sus propiedades independientemente de su estado de combinación (teoría atómica).

Sirva todo lo anterior para dar a conocer al Padre Ignacio Antonio Parrales y a su manuscrito filosófico que hemos tenido el placer de encontrar.

DANIEL HERRERA RESTREPO.

LA FILOSOFIA EN AMERICA LATINA, Ed. El Búho, Bogotá, 1993.

9

LA FENOMENOLOGIA EN AMERICA LATINA

Daniel Herrera Restrepo

Desde la década de 1930 los principales representantes de la fenomenología han sido objeto de un interés especial por parte de los pensadores latinoamericanos. Los estudios sobre Husserl, Scheler, Hartmann, Heidegger, Sartre, Marcel, Merleau-Ponty, Ricoeur y Levinas han sido numerosos desde ese entonces hasta nuestros días.

El surgimiento de este interés se debió, en primer lugar, al movimiento de traducción de obras filosóficas, movimiento alentado inicialmente por Ortega y Gasset y posteriormente por editoriales mexicanas, lo cual permitió a los latinoamericanos, que no dominaban lenguas extranjeras, el acceso al pensamiento contemporáneo.

Este interés se incrementó gracias al trabajo de divulgación llevado a cabo por los intelectuales españoles que llegaron a Latinoamérica con motivo del triunfo del fascismo. Se deben citar entre otros nombres los de Joaquín Xirau, Juan David García Bacca, Eduardo Nicol y, de manera especial el de José Gaos, quien tradujo de Husserl *Las investigaciones lógicas* (1929), *Ideas* (1949) y *Meditaciones cartesianas* (1942); de Scheler *Resentimiento* (1927), *Sociología del conocimiento* (1938) y *El puesto del hombre en el cosmos* (1938); de Jaspers *Filosofía de la existencia* (1950); de Heidegger *Ser y Tiempo* (1951) y, finalmente, de Hartmann *Ontología e Introducción a la Filosofía.*

Se debe anotar, igualmente, que hasta 1970 el interés por la fenomenología dominó ampliamente el pensamiento latinoamericano. Sin embargo, tuvo mucho de esnobismo y se redujo, en relación con Husserl, a la fenomenología como ciencia eidética y a la constitución de los fenómenos por parte de la conciencia. En relación con los otros pensadores, a la temática existencialista o ética. A partir de la citada fecha disminuye el interés, pero los estudios publicados ganan en rigor y en profundidad. La publicación de la obra inédita de Husserl y la facilidad que se dio de leer a los filósofos en su propia lengua, permitió un trabajo investigativo más serio y de mayores alcances: "Las obras investigativas más serias e importantes en relación con la fenomenología y el existencialismo en Latinoamérica se produjeron en la década de 1970 (como aquellas de Hoyos, Herrera Restrepo, Aguirre, Rosales, Cruz Vélez y Núñez, entre otros). Ocurre aquí un claro asincronismo entre la decadente aceptación de la fenomenología y el existencialismo y un incremento en el nivel de investigación concerniente a estas corrientes". (David Sobrevilla).

1. La fenomenología entre 1930 y 1970

Los estudios sobre la fenomenología publicados durante este período tuvieron como objetivo fundamental, en su mayoría, la divulgación o su acoplamiento con otras corrientes filosóficas, en especial con la llamada filosofía cristiana. En relación con Husserl, los estudios se apoyaron exclusivamente en *Las investigaciones lógicas* y en *Ideas*. De aquí que el interés recayera en la concepción intencional de la conciencia, en el carácter descriptivo del método fenomenológico, en la idea del mundo como estructura de sentidos ontológicos intuibles, en la posibilidad de delimitar la ontología propia de cada región de la realidad y, finalmente, en el análisis de la actividad constituyente de la conciencia. Un interés especial se dio en Argentina, Brasil y Colombia por la ontología regional de lo jurídico.

En relación con Scheler, el interés recayó sobre su pensamiento antropológico y axiológico, dada la inclinación de nuestros ensayistas por los temas relativos a los valores éticos y culturales.

Citemos, finalmente, el pensamiento fenomenológico de los llamados "existencialistas", especialmente el del Heidegger de *Ser y Tiempo* visto desde una perspectiva antropológica. Esto no es de extrañar, pues dicho pensamiento y dicha interpretación dominó igualmente el panorama filosófico europeo durante estos años. Añadamos que temas como los de la muerte, la condición humana, la libertad, la angustia, la finitud, etc., tan propios del existencialismo, eran de más fácil acceso para nuestros pensadores que los temas estrictamente metafísicos. Por lo demás, eran temas que se prestaban más para un tratamiento a través del ensayo, género tan propio del escritor latinoamericano.

Antes de hacer una referencia detallada de los estudios más significativos de este período, se debe citar el nombre de Adalberto García de Mendoza, quien fue el primero en dar a conocer en Latinoamérica el pensamiento fenomenológico en su cátedra de filosofía en la Universidad Nacional de México, durante los años 1927-1933. Dos obras públicó: *La dirección ontológica en la epistemología* (1928) y *Lógica* (Vol. I *Significaciones;* vol. II *Esencias, juicio, concepto*, 1932). García fue quizás el primer latinoamericano que hizo sus estudios de filosofía en Alemania.

Entre los principales estudiosos de la fenomenología durante este período se deben citar los siguientes:

JOSE GAOS. Gracias a sus traducciones, que ya se han citado, y a sus seminarios en la Universidad Nacional de México, Gaos se constituyó en el mayor divulgador del pensamiento filosófico en Latinoamérica. Nacido en España, obtuvo su doctorado en 1929 con la tesis *La crítica del psicologismo en Husserl* y poco después su habilitación como profesor de la Universidad de Madrid con la tesis *Introducción a la fenomenología.* "Transterrado" en México, publica en 1945 *2 exclusivas del hombre: la mano y el templo*, obra en la cual bajo la influencia de la fenomenología sostiene como características fundamentales del hombre su temporalidad y su corporeidad, resaltando en ésta el sentido de la mano. Su pensamiento antropológico es enriquecido en otras tres obras: *De la Filosofía, Del hombre* e *Historia de nuestra idea del mundo*, en las cuales ve al hombre como un ser que debe trascen-

derse a sí mismo y sopesa el sentido de la actividad filosófica en este trascenderse.

CARLOS ASTRADA (1894-1970). Este pensador argentino fue discípulo de Husserl, Scheler, Hartmann y Heidegger. Fue este último filósofo, interpretado desde una perspectiva antropológica, quien más influyó en él. Para Astrada es el hombre concreto y no el ego abstracto del racionalismo el punto de partida y el sentido de todo filosofar. El mismo problema del ser —problema central de la filosofía—, si se ha de enfocar en su misma raíz, debe ser planteado y encontrar respuesta a partir de la concreta existencia humana. Y el mejor camino de acceso a ésta es la fenomenología, ya que "la analítica fenomenológica de la existencia humana (Dasein) es la que destaca la situación de ésta, tal como ella se destaca en este mundo, en su nuda facticidad, como un proceso temporal en sí mismo concluso. Deja, por ello, de ser concebida como mero tránsito, en función de otro mundo de beatitud, a que estaría destinada.

De aquí surge la afirmación de la existencia concreta, en su ámbito social-histórico y del destino como ser terreno, quedando para éste expedito el camino que ha de conducirlo a su humanidad plena, sin interferencias trascendentalistas ni llamadas del más allá". Astrada se negó a seguir a Heidegger en su giro metafísico, el cual consideró como un "intento inconfesado de mitologizar el ser". Convencido del carácter liberador de la filosofía, en sus últimos años se acerca a Marx para proclamar un humanismo de la libertad que busca en la praxis histórica la verdadera recuperación del ser.

Entre los escritos de Astrada se deben citar los siguientes: *El juego existencial* (1933), *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial* (1936), *El juego metafísico* (1942), *Temporalidad* (1943), *La revolución existencialista* (1952), *Martín Heidegger: de la analítica ontológica a la dimensión dialéctica* (1970). Astrada tradujo de Heidegger *Sobre la esencia de la verdad* y *Teoría platónica de la verdad.*

ALBERTO WAGNER DE REYNA (1915-). Discípulo de Hartmann, de Heidegger y de Romano Guardini introdujo la fenomenología en el Perú. Mérito suyo fue el haber comprendido el pensamiento del Heidegger de *Ser y Tiempo* co-

33

mo un pensamiento netamente ontológico y no meramente antropológico como se le analizaba en su tiempo. Por otra parte, su preocupación fue la de armonizar este pensamiento con una visión cristiana de la existencia. Tema fundamental de su reflexión fue el de la muerte, no como fenómeno biológico, sino como última posibilidad del ser humano y como tal decisoria del sentido de la vida: frente a la muerte, el ser se determina a ser de un determinado modo.

Entre sus escritos se deben destacar: *La ontología fundamental de Heidegger. Su motivo y significación* (1937), *La ontología fundamental de Husserl, base para una fundamentación de las ciencias* (1939), *La muerte: posibilidad decisiva y decisoria de la vida* (1954). Wagner tradujo *Carta sobre el humanismo* de Heidegger (1958).

MIGUEL REALE (1910-). Introduce la fenomenología en el Brasil. Su importancia radica en los esfuerzos realizados por estructurar una ontología fenomenológica de lo jurídico, esfuerzos que tuvieron gran influencia a nivel latinoamericano. Para Reale la ley implica tres momentos ontológicos inseparables: el valor, la norma y el hecho. La ley es la máxima creación de la persona humana, la cual es la fuente de todo valor y la raíz del carácter axiológico de los procesos que definen la cultura.

Reale escribió, entre otros ensayos, *Fundamentos del derecho* (1940), *Filosofía del derecho* (1955), *Horizontes del derecho y de la historia* (1956), *El derecho como experiencia* (1968), *Problemas de nuestro tiempo* (1969).

LUIS EDUARDO NIETO ARTETA (1913-1956). Introdujo la fenomenología en Colombia y como Reale se interesó de manera especial, por la ontología fenomenológica de lo jurídico. En este esfuerzo trató de establecer una relación entre la Teoría Pura del Derecho de Hans Kelsen y Husserl. Para Nieto el modo de ser de lo jurídico es el "deber ser", relación necesaria y objetiva cuyo contenido se expresa en la imputación normativa. Por otra parte la lógica jurídica la concibió fenomenológicamente como trascendental y no meramente formal. Nieto se interesó, igualmente, por delimitar una ontología de la vida y una ontología de lo social. El modo de ser de la vida es visto como la unidad y división de contrarios y

en cuanto tal se opone al modo de ser de la realidad natural. El hombre es simultáneamente libertad y necesidad, racionalidad e irracionalidad, objetividad y subjetividad, materia y espíritu, inmanencia y trascendencia, historicidad e inhistoricidad, finitud e infinitud. La ontología de lo social muestra igualmente una unidad y oposición, en este caso, entre el ser y el deber ser, el hecho y el valor, los medios y los fines. Las relaciones humanas están impregnadas de un "sentido objetivo" que se expresa en los valores compartidos por los individuos que conforman una determinada sociedad.

Entre los escritos de Nieto se deben citar: *Lógica, fenomenología y formalismo jurídico* (1942), *La lógica jurídica y reflexión trascendental* (1943), *Lógica y ontología* (1960); muchos de sus ensayos están recogidos en *Ensayos históricos y sociológicos* (1978).

MIGUEL ANGEL VIRASORO (1900-1966). Como su compatriota Astrada tuvo una gran influencia de Heidegger. Según sus propias palabras, su reflexión filosófica puede ser interpretada "como un esfuerzo por constituir una nueva filosofía del espíritu, de base a la vez existencialista y dialéctica". En su descripción fenomenológica de la existencia ocupa lugar privilegiado la categoría de "ansiedad", porque en contraposición a la "angustia", ella pone de presente simultáneamente el ser del hombre como existencia fragmentaria, finita y desarraigada pero también como existencia que se proyecta libremente en el ser a partir de su exigencia inmanente de autorrealización. Conciencia y existencia son para Virasoro realidades derivadas, formas evolucionadas de un impulso primordial —"impulso hacia el ser"— que se manifiesta como un proceso de liberación.

Algunos de los escritos de Virasoro son los siguientes: *La ética de Scheler* (1942), *La libertad, la existencia y el ser* (1942), *La intuición metafísica* (1965). A él se le debe una traducción de *El ser y la nada* de Sartre.

CARLOS COSSIO (1903-). Renombrado jurista argentino, quien bajo la influencia de la fenomenología elaboró una rica filosofía del derecho, de amplias repercusiones en Latinoamérica. Según Cossio el hecho de que el "yo" sea inseparable de la conducta, hace que la ley sea esencialmente un "ob-

jeto egológico". Desde este punto de vista buscó hacer de la filosofía del derecho un camino para superar la antítesis entre hecho, norma y valor.

Obra fundamental de Cossio es *La teoría egológica del derecho y el concepto jurídico de libertad* (1944).

RAFAEL CARRILLO (1909-). Este pensador colombiano orientó su reflexión filosófica hacia la filosofía del derecho. Apoyado en Heidegger y Scheler realizó una crítica al reduccionismo positivista de Kelsen. Si el derecho es una mediación para la autorrealización del hombre como libertad, esto significa que por más positivo que sea, tiene una referencia esencial a los valores. La explicitación del fundamento del derecho presupone la pregunta sobre el ser del derecho y ésta, a su vez, la pregunta sobre el ser del hombre. Carrillo sintetiza su pensamiento al afirmar que el derecho "es algo que el hombre hace para hacerse a sí mismo, y el hacerse a sí mismo constituye la realización del valor supremo de una persona".

Obras de Carrillo son: *Axiología de la teoría pura del derecho* (1947) y *Filosofía del derecho como filosofía de la persona* (1945).

FRANCISCO ROMERO (1891-1962). Es una de las mayores figuras del pensamiento argentino. Bajo la influencia de Husserl, Scheler y Hartmann llevó a cabo su reflexión filosófica, ejerciendo una gran influencia a través de sus escritos, la cátedra y la correspondencia en toda Latinoamérica. Su tema fundamental fue el hombre, definido fundamentalmente a partir del carácter intencional de la conciencia. Aunque consideró a ésta desde sus funciones cognitivas, emocionales y volitivas, otorgó una primacía a las primeras: el hombre para él es esencialmente un ser que juzga.

La obra fundamental de Romero fue su *Teoría del hombre* (1952).

LUIS JUAN GUERRERO (1896-1956). Pensador argentino, realizó una significativa reflexión sobre el arte bajo la influencia de la fenomenología: para él, el arte es un acceso al ser. En el arte hay que distinguir una triple actividad frente al ser de la obra de arte, la cual se revela como una actitud de

revelación y acogimiento, una actividad frente a la esencia de la obra de arte que se expresa en una actitud de ejecución, y una actividad frente a la tarea del arte que implica promoción y requisición.

Estas ideas están ya expresas en su obra fundamental: *Estética operatoria en tres dimensiones;* Vol. I: *Revelación y acogimiento de la obra de arte. Estética de las manifestaciones artísticas* (1956), Vol. II: *Creación y ejecución de la obra de arte. Estética de las potencias artísticas* (1957) y Vol. III: *Promoción y requerimiento de la obra de arte. Estética de las tareas artísticas* (1967).

VICENTE FERREIRA DA SILVA (1918-1965). Este pensador es sin duda el mayor representante del existencialismo en el Brasil. Sus intereses giraron fundamentalmente alrededor de la axiología, la metafísica y la filosofía de la religión. Sus *Obras completas* fueron editadas en dos volúmenes con introducción de Reale.

En relación con este primer período de la fenomenología en América Latina se presenta a continuación una selección bibliográfica, por países, que pone de manifiesto el mencionado interés por esta corriente filosófica.

ARGENTINA. Juan Ramón Sepich: *El Ser y Tiempo de Heidegger* (1962); Octavio Derisi: *Tratado de existencialismo y tomismo* (1956), *El último Heidegger* (1968); Ismael Quiles: *Heidegger* (1948), *Sartre y el existencialismo* (1958), *Más allá del existencialismo* (1958); Raúl Echauri: *El ser en la filosofía de Heidegger* (1964), *Heidegger y la metafísica tomista* (1971); Vicente Fatone: *El existencialismo y la libertad creadora* (1942), *La existencia humana y sus filósofos* (1953), *Introducción al existencialismo* (1954); Eugenio Pucciarelli: *Husserl y la actitud científica de la filosofía* (1962); Aníbal Sánchez: *Raíz y destino de la filosofía* (1942); Risieri Frondizi: *Sustancia y función en el problema del yo* (1952), *¿Qué son los valores?* (1958); Emilio Estiú: *De la vida a la existencia en la filosofía contemporánea* (1964); Arturo García Astrada: *Existencia y culpa* (1966), *Tiempo y eternidad* (1969); Ricardo Miliandi: *La insatisfacción como experiencia originaria* (1961), *Acerca de la ceguera axiológica* (1964), *Wertob-*

jektivitaet und Realitaetserfahrung mit besonderer Beruecksichtigung der Philosophie Nicolai Hartmanns (1966).

BRASIL. Heraldo Barbuy: *O problema do ser* (1950), Sartre. *Metafísica e existencialismo* (1971); Luis Washington Vita; *Arte e existência* (1950), *Páginas de estética* (1956); Benedito Nunez: *Introdução à Filosofia de arte* (1966), *Passagem para o poético: Filosofia e poesia em Heidegger* (1986).

COLOMBIA. Cayetano Betancur: *La ética de M. Scheler* (1945), *Bases para una lógica imperativa* (1969).

CUBA. Humberto Piñera Llera: *Una aproximación de la filosofía existencial* (1947), *Filosofía de la vida y filosofía existencial* (1952).

CHILE. Enrique Molina: *De lo espiritual en la vida humana* (1936), *Por los valores espirituales* (1939), *Tragedia y realización del espíritu* (1952); Félix Martínez: *La concepción del lenguaje en la filosofía de Husserl* (1960); Félix Schwarzmann: *El sentimiento de lo humano en América* (1952).

MEXICO. Antonio Caso: *El acto ideatorio* (1934), *La filosofía de Husserl* (1934); José Romano Muñoz: *Hacia una filosofía existencial* (1953); Samuel Ramos: *Hacia un nuevo humanismo* (1940); Joaquín Xirau: *La filosofía de Husserl* (1941); Juan D. García Bacca: *Existencialismo* (1962); Eduardo Nicol: *Psicología de las situaciones vitales* (1941), *Idea del hombre* (1946), *Historicismo y existencialismo* (1950); Eduardo García Maynez: *Introducción al Derecho* (1940), *La definición del derecho* (1960); Jorge Portillo: *La fenomenología del relajo* (1966); Fernando Salmerón: *El ser ideal en las Investigaciones Lógicas* (1966). *El ser ideal en la metafísica del conocimiento de N. Hartmann* (1966), *Lenguaje y significado en el Ser y Tiempo de Heidegger* (1968); Alejandro Rossi: *Sentido y sinsentido en las Investigaciones Lógicas* (1960).

PERU. Oscar Miró Quesada: *Introducción a la filosofía existencialista* (1955); Carlos Cueto: *El naturalismo frente a la fenomenología* (1938), *La experiencia intencional* (1951); Luis Felipe Alarco: *Hartmann y la idea de la metafísica*

(1943); José Russo: *Comentario a la tercera Meditación Cartesiana de Husserl* (1946), *El hombre y la pregunta sobre el ser* (1946). Francisco Miró Quesada: *Algunos estudios sobre las categorías* (1938), *Sentido del movimiento fenomenológico* (1941); Nelly Festini: *Estética y existencialismo filosófico* (1951); Augusto Salazar Bondy: *Irrealidad e idealidad* (1958), *La jerarquía axiológica* (1959), *El pensamiento de Merleau-Ponty* (1961); José Luis Herrera: *La experiencia existencial en Gabriel Marcel* (1960), *Normas y Derecho en la perspectiva existencial de Carlos Cossio* (1960); José Ignacio López: *El itinerario metafísico de Karl Jaspers* (1966).

URUGUAY. Juan Llambías: *Eidética y aporética del derecho* (1940), *La objetividad de los valores ante la filosofía de la existencia* (1952), *Un diálogo con Heidegger* (1955), *Max Scheler* (1966); Aníbal del Campo: *La gnoseología de Hartmann* (1944); Mario Sambarino: *Investigaciones sobre la estructura aporético-dialéctica de la eticidad* (1959).

VENEZUELA. Federico Riu: *Sartre y el marxismo* (1965), *Ensayos sobre Sartre* (1968), *Ontología del siglo XX* (1966); Juan Nuño: *La revisión heideggeriana de la historia de la filosofía* (1962), *La prueba ontológica en la filosofía de Sartre* (1963), *Sentido de la filosofía contemporánea* (1965); Eduardo Vásquez: *En torno al concepto de alienación en Marx y Heidegger* (1969).

2. La fenomenología desde 1970

La posibilidad de adquirir una mayor formación filosófica en los tradicionales centros europeos; el dominio adquirido de las clásicas lenguas filosóficas y el acceso a las obras completas de los diversos filósofos fenomenólogos, comenzando por el pensamiento inédito de Husserl, permitieron que a partir de 1970 aparecieran estudios más rigurosos y más completos alrededor de la fenomenología.

Se deben destacar los trabajos realizados en Colombia por Danilo Cruz Vélez, Guillermo Hoyos y Daniel Herrera, los realizados en Venezuela por Maiz Valenilla y Alberto Rosales, y, finalmente, los del argentino Antonio Aguirre.

En relación con Husserl, el interés ha recaído sobre el pensamiento de sus últimos años. De aquí la permanente referencia a la fenomenología genética, al "mundo de la vida" (*Lebenswelt*), a la teleología de la historia y a la crítica husserliana a la "objetivización" de las ciencias. En cuanto a Heidegger, se ha dejado de lado la interpretación antropológica y "existencialista", para valorar el quilate metafísico de su pensamiento y sus alcances hermenéuticos frente a una época dominada por la ciencia y por la técnica.

Nos detendremos brevemente en los autores citados.

ANTONIO AGURRE (1927-). Discípulo de Landgrebe, ejerce hoy día su cátedra de filosofía en la Universidad de Wuppertal (Alemania). Cuatro temas le han interesado de manera especial: la fenomenología como filosofía genética, el concepto de mundo, la concepción de la ciencia, y el análisis de las interpretaciones actuales del pensamiento husserliano.

Entre sus obras citemos: *Genetische Phaenomenologie und Reduktion* (1970), *Die Phaenomenologie Husserls im Lichte ihrer Interpretation und Kritik* (1982), *Consideraciones sobre el mundo de la vida* (1970).

DANILO CRUZ VELEZ (1920-). Este pensador colombiano desde los años 1940 entró en contacto con el pensamiento de Scheler, Heidegger y Hartmann. Inicialmente se interesó por la correlación hombre-cultura y buscó la fundamentación de esta correlación en el pensamiento ontológico de Heidegger. La cultura responde a la estructura del hombre como apertura al ser. Su origen está en la libertad del hombre de trascenderse hacia un mundo como horizonte de posibilidades en su proyecto de "tener que ser". Cruz, después de haber estudiado con Heidegger, se interesó en la ontología de éste como superación del pensamiento de Husserl.

Entre sus escritos citemos: *Nueva imagen del hombre y la cultura* (1948), *Filosofía sin supuestos. De Husserl a Heidegger* (1970) y *Aproximaciones a la filosofía* (1977).

DANIEL HERRERA RESTREPO (1930-). Son numerosos sus escritos sobre la fenomenología, especialmente sobre

f0

el pensamiento inédito de Husserl. La fenomenología es vista como una filosofía de la paradoja y de la ambigüedad a causa de la doble existencia —la natural y la trascendental— tanto del mundo de la vida como del sujeto de este mundo. Entre sus escritos se deben citar: *Hombre y filosofía. La estructura teleológica del hombre según Husserl* (1970), *Los orígenes de la fenomenología como filosofía* (1980), *Escritos sobre fenomenología* (1986).

GUILLERMO HOYOS V. (1935-). Pensador colombiano, quien fue discípulo de Landgrebe en Colonia. Tema central de su reflexión ha sido el "interés y la responsabilidad por la emancipación del hombre" que definen, según él, al filósofo en cuanto "funcionario de la humanidad". De este tema surge su permanente interrogación sobre el sentido del quehacer humano, de la ciencia, de la historia, de la acción política y de la convivencia humana.

Entre sus escritos citemos: *La intencionalidad como responsabilidad. Teleología de la historia y teleología de la intencionalidad según Husserl* (Publicada en alemán 1976), *Los intereses de la vida cotidiana y las ciencias* (1986).

ERNESTO MAIZ VALLENILLA (1925-). Este pensador ha sido el principal divulgador y cultivador de la fenomenología en Venezuela. Discípulo de Heidegger, desde antes de 1970 había publicado diversos trabajos como *Fenomenología del conocimiento. El problema de la constitución del objeto en la filosofía de Husserl* (1956), y *Ontología del conocimiento* (1958). Desde 1970 inicia una reflexión personal, a partir de la fenomenología, cuyos temas centrales han sido la "razón técnica" y el problema cultural de América. Para Maiz es impropio hablar en sentido ontológico de un "ser latinoamericano". Sólo se podría hablar de una experiencia americana del ser que, al realizarse, configura el ser histórico del latinoamericano. Su reflexión trata de poner de manifiesto esta comprensión original del ser en el latinoamericano.

ALBERTO ROSALES (1941). Este pensador venezolano es uno de los más importantes conocedores de Heidegger en Latinoamérica. La sola enumeración de algunos de sus escritos es suficiente para fundamentar nuestra afirmación:

Transzendenz und Differenz: Ein Beitrag zum Problem der Ontologischen Differenz bein fruen Heidegger (1971), *La crítica de Heidegger al idealismo moderno* (1971), *Heidegger y la crisis de la filosofía contemporánea* (1974).

Se da término a esta exposición de la fenomenología en Latinoamérica con una selección bibliográfica correspondiente a este segundo período.

ARGENTINA. Mario Presas: *Situación de la filosofía de Karl Jaspers, con especial relación a su base kantiana* (1978). *De Husserl a Heidegger* (1982), *Acerca del programa de la fenomenología* (1983). Tradujo además las *Meditaciones cartesianas* de Husserl y dos obras de Langrebe: *El camino de la fenomenología* y *Fenomenología e historia.*

BOLIVIA. René Mayagora: *Sein und Geschichte: zur Kritik der Negativen Ontologie und Geschichtsphilosophie M. Heideggers* (1971).

BRASIL. Benedito Nunes: *Passagem para o poético: filosofia e poesia em Heidegger* (1986); Emildo Stein: *A questão do método na filosofia: um estudo do modêlo heideggeriano* (1973).

COLOMBIA. Rosa Helena Santos: *Der Begriff der Welt bei Heidegger and Sartre* (1970); Gerardo Remolina: *Karl Jaspers en el diálogo de la fe* (1972); Olmedo Gaviria: *La idea de creación en Levinas* (1974); Jaime Vélez Sáenz: *La estructura ontológica del ser-ahí de Heidegger* (1977).

CHILE. Francisco Soler: *Apuntes acerca del pensar de Heidegger* (1983); Humberto Giannini: *La reflexión cotidiana. Hacia una arqueleogía de la experiencia* (1987).

MEXICO. Luis Villoro: *Estudios sobre Husserl* (1975); Jorge Martínez Contreras: *Sartre: la filosofía del hombre* (1980).

PERU. Fernando Elgegren Reátegui: *La fenomenología de la relación sujeto-objeto en la filosofía de Husserl* (1975); Salomón Lerner: *La esencia del nihilismo en el pensamiento*

de Heidegger (1973); Luis Silva: *La estructura de la experiencia humana* (1981).

VENEZUELA. Gloria Comezaña: *La alteridad en Sartre y las relaciones hombre-mujer* (1977).

43

en HISTORIA DE LA FILOSOFIA EN COLOMBIA
Ed. El Búho, Bogotá, 2 ed. 1992

10

LA FILOSOFIA EN LA COLOMBIA CONTEMPORANEA (1930-1988)

Daniel Herrera Restrepo

1. Origen y desarrollo de la actual actividad filosófica

1.1 Al iniciarse la década de los años treinta el contexto de la filosofía en Colombia presentaba las siguientes características:

De conformidad con la Constitución de 1886, la Iglesia ejercía un rígido control de la enseñanza en relación con su contenido, su administración y la posición ideológica de los docentes.

Dentro de este contexto la enseñanza de la filosofía se reducía al estudio de un tomismo, interpretado, en buena parte, según las orientaciones de Balmes y de la primitiva Escuela de Lovaina.

El pensamiento de los grandes filósofos de Occidente era presentado sintéticamente en forma caricaturesca e, inclusive, ridícula. Dicha presentación sólo podía inducir a un rechazo espontáneo; rechazo que se exigía de hecho de muy diversas maneras: en los exámenes de admisión a la universidad, por ejemplo, los candidatos eran obligados a demostrar la falsedad del positivismo, del determinismo científico y del evolucionismo.

En la medida que el Estado colombiano se regía por criterios teocráticos, la filosofía, concebida como "sierva de la teología", jugaba el papel de mediadora ideológica de la ac-

44

ción y de los principios políticos de quienes ostentaban el poder desde 1886.

Esfuerzos para transformar este contexto se dieron al iniciarse el siglo XX y se acentuaron con el correr de los años. Los procesos de industrialización y de expansión agrícola; la dinámica social plasmada en la creación de movimientos de corte socialista en defensa de la nueva clase proletaria; la polémica iniciada por Uribe Uribe en 1904 sobre la necesidad de un Estado intervencionista; el paulatino conocimiento de diferentes corrientes de pensamiento que se dejaban sentir más allá de nuestra frontera, todo esto fue creando la conciencia sobre la necesidad de cambios radicales en las estructuras del Estado y, de manera especial, en el campo de la educación y de la cultura en general.

Baldomero Sanín Cano, Carlos Arturo Torres, Julio Enrique Blanco, Agustín Nieto Caballero, Luis López de Mesa y Fernando González, entre otros, contribuyeron con su actividad y con sus escritos al proceso de secularización del pensamiento colombiano y al descubrimiento de nuevos horizontes culturales con visiones del hombre, de la sociedad y de la realidad, diferentes a la visión unilateral defendida y divulgada desde los claustros del Rosario y convertida en el fermento ideológico del régimen político existente.

1.2 Llegado el partido liberal al poder en 1930 se inicia el proceso de cambios para poner a Colombia a tono con las exigencias del mundo contemporáneo.

Entre 1930 y 1950 se deben destacar ciertos nombres y ciertos hechos que permitieron que la filosofía conquistara un estatuto autónomo dentro del saber y la cultura, haciendo posible así que su actividad se desarrollara por los caminos de la llamada "normalización":

Una reforma de la educación de acuerdo con los siguientes criterios: el sistema educativo debe estar en armonía con las transformaciones económicas y sociales del país; la educación es función del Estado y, por consiguiente, no puede estar subordinada a la Iglesia; el conocimiento técnico y científico no debe estar supeditado a principios religiosos.

Una transformación, en especial, de la Universidad en lo administrativo y en lo académico, para convertirla en la instancia crítica e investigativa del país y de sus problemas. Para hacer factible esto, la Ley Orgánica de la Universidad (1936) creó la Ciudad Universitaria con el objetivo expreso de que allí se diera "un perpetuo intercambio de ideas, conocimientos y sistemas, que revelará al estudiante, por la vía experimental y directa, la unidad inquebrantable de la cultura". La integración de las pocas unidades académicas existentes y la creación de muchas nuevas dentro de un mismo espacio, propició la introducción de nuevos métodos, la intensificación del uso del laboratorio y de la biblioteca y, sobre todo, la discusión interdisciplinar de las ideas científicas y filosóficas del mundo contemporáneo. Un nuevo ambiente cultural se comenzó a vivir: la educación superior memorística, verbalista y elitista fue cediendo el paso a una educación investigativa y creativa.

Dentro de ese nuevo ambiente sobresalió la actividad desarrollada por la Escuela de Derecho, a la cual llegaron numerosos estudiantes cuyo interés no era el optar por el título de jurista, sino el formarse intelectualmente. Entre estos estudiantes se contaron Luis Eduardo Nieto Arteta, Rafael Carrillo y Danilo Cruz Vélez, quienes en la década de los años cuarenta llevarán a cabo la ruptura con la visión unilateral de la escolástica vigente en las primeras décadas. Fenómenos mundiales como la implantación del fascismo en varios países europeos, la guerra civil española, la segunda guerra mundial, vinieron a unirse a las inquietudes suscitadas por las reformas que se daban en el país y por las discusiones en torno a la concepción positivista del derecho de Hans Kelsen, concepción muy cara a los ideólogos liberales. Las inquietudes intelectuales de estudiantes y profesores fueron favorecidas, en buena parte, por la posibilidad que tuvieron todos ellos de acceder a la lectura de pensadores europeos, gracias a las numerosas traducciones que venía realizando Ortega y Gasset con su grupo de la *Revista de Occidente*. Los tres nombres citados, junto con los de Cayetano Betancur y Abel Naranjo Villegas, asumieron la tarea de introducir entre nosotros el pensamiento de Husserl, Hartmann, Scheler, Heidegger y Ortega, y de crear, de conformidad con las necesidades del momento, un cuerpo doctrinal alrededor de la lógica y de la epistemolo-

gía del derecho, y del hombre en su relación con el mundo de los valores, de la cultura y de la educación.

La importancia y calidad alcanzada por la reflexión filosófica fue de tal naturaleza que se hizo necesario pensar en un espacio que reconociera el estatuto autónomo de la filosofía dentro del saber. La creación del Instituto de Filosofía en 1945 respondió a esta necesidad. El Instituto fue pensado y organizado académicamente de tal manera que permitiera la asimilación crítica y creadora del pensamiento contemporáneo y la investigación seria y rigurosa.

Finalmente, se debe señalar que en 1948 Adalberto Botero y Abel Naranjo Villegas crearon la *Revista colombiana de filosofía*, la primera publicación dedicada exclusivamente a la filosofía. Ellos contribuyeron, igualmente, a la creación de la Academia Colombiana de Filosofía. Las dificultades económicas sólo permitieron la publicación de cinco números de la revista y la orientación política del país en la década siguiente no permitió la supervivencia de la Academia. Para la historia, sin embargo, se deben mencionar estos hechos, pues constituyeron hitos importantes para el desarrollo de la filosofía en el país.

1.3 La década de los años cincuenta significó un retroceso para la actividad filosófica. El Instituto de Filosofía se convierte en Facultad en 1952 y se le cambia su orientación investigadora. Los nuevos programas no tienen ya como objetivo la asimilación crítica del pensamiento contemporáneo, sino la formación ideológica de los estudiantes de acuerdo con "los moldes del cristianismo y de la hispanidad", tal como los concebía el régimen del momento. El austríaco Víctor Frankl se propuso legitimar filosóficamente al nuevo régimen, proclamando la necesidad de un retorno a Santo Tomás y a Suárez como elementos necesarios para descubrir y afianzar nuestra identidad cultural y para hacer posible nuestro "Medio Evo" como corresponde a nuestra "orgánica edad juvenil". El pensamiento de este autor se puede conocer en *Espíritu y camino de Hispanoamérica* (1953), en la cual recoge diversos escritos sobre el tema.

La nueva situación dio lugar, sin embargo, a dos hechos positivos. Por una parte, un buen número de colombianos,

entre ellos algunos de los profesores del Instituto de Filosofía, viajaron al extranjero, lo cual les permitió un conocimiento más directo del pensamiento contemporáneo. Por otra, las inquietudes filosóficas salieron de los dominios de la academia para conquistar espacios más amplios que significaban un reconocimiento social del pensar filosófico. Este fue el significado del grupo que se formó alrededor de la revista *Mito* (1955), bajo la inspiración de Jorge Gaitán Durán y Hernando Valencia.

"La decisión de publicar textos riesgosos, si su valor intelectual lo justificaba, le dieron una fisonomía especial a la publicación". Esta decisión explica, en buena parte, la orientación sartriana de la revista. De Sartre aprendieron a asumir posiciones frente a los diversos problemas con libertad de pensamiento y sin claudicaciones; de él aprendieron, igualmente, a apropiarse y a convertir en objeto de análisis acontecimientos aparentemente sin importancia dentro de nuestra cultura. Muchas fueron las páginas de la revista dedicadas a Husserl, Heidegger y, por supuesto, a Sartre.

1.4 Con la caída de la dictadura en 1957 se normaliza la actividad filosófica y tiende a acrecentarse en cantidad y calidad. Se crean numerosos centros de estudios. En 1975 estos llegaban a 26, localizados a lo largo y ancho del país. Tal fenómeno permitió el incremento de profesores con mayor preparación académica; la publicación de un buen número de revistas especializadas y, finalmente, la frecuente realización de eventos, algunos de los cuales han sido institucionalizados; eventos que, a su vez, han fomentado la discusión rigurosa de ideas y problemas. Entre las publicaciones periódicas se deben citar al lado de *Ideas y Valores* de la Universidad Nacional, fundada en 1951, las siguientes: *Universitas Humanística* (Univ. Javeriana-1971), *Franciscanum* (Univ. S. Buenaventura-1962), *Análisis* (Univ. Sto. Tomás-1968), *Escritos* (Univ. Bolivariana), *Filosofía y Letras* (Univ. de los Andes-1978), *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana* (Univ. Sto. Tomás-1979), *Praxis filosófica* (Univ. del Valle-1980), *Universitas Philosophica* (Univ. Javeriana-1983).

Entre los eventos periódicos se deben enumerar: *Los Foros Nacionales de Filosofía* iniciados en 1975 y de los cuales se han celebrado ocho en diferentes ciudades del país; los

Coloquios de la Sociedad Colombiana de Filosofía, la cu fundada en 1978, ha discutido en ocho diferentes event problemas específicos; los *Congresos internacionales de fi sofía latinoamericana* que viene organizando la Universid de Santo Tomás, cada dos años, a partir de 1980.

En la actual década se debe destacar la actividad edit rial, fruto de la madurez alcanzada por la actividad filosó ca. No menos de 25 títulos han sido publicados por las ur versidades Nacional, de Antioquia, del Valle y de Santo T más. Esta última universidad en sólo dos años ha publicac dentro de su colección *Biblioteca Colombiana de Filosof* 10 títulos dentro de un programa que pretende recoger l escritos más sobresalientes de los últimos dos siglos, lo cu permitirá escribir, con conocimiento de causa, una histor de las ideas filosóficas en Colombia y valorar los aportes d nuestra cultura a la cultura universal.

Rubén Sierra, uno de los grandes promotores de la act vidad filosófica en el país, sintetiza la situación actual en lo siguientes términos: "Llama la atención el amplio espectr de corrientes filosóficas representadas en Colombia. El inte rés profesional de la filosofía no se limita ahora a unos cuan tos pensadores, promovidos por editoriales latinoamericanas como sucedía en el pasado, sino que va desde la fenomeno logía, cuyo cultivo lleva varias décadas, hasta la filosofía an glosajona, tradicionalmente ignorada o mirada despectiva mente entre nosotros. Este amplio espectro está permitien do una convivencia de pensamientos contrapuestos, lo que favorece por lo demás la discusión académica entre las es cuelas".

2. Pensadores, temas y problemas

La Filosofía en Colombia. Bibliografía del siglo XX (USTA, 1985) nos da a conocer 2.740 títulos diferentes de libros, artículos y ensayos de carácter filosófico producidos en este siglo por 707 autores. Cincuenta y cinco de ellos son destacados dentro de la bibliografía por tener "tras de sí una obra significativa de dedicación, si no exclusiva, sí preferente a la filosofía, no sólo en forma socrática de docencia oral, sino mediante el arduo ejercicio de la investigación". Las

49

cifras citadas son una buena expresión de la actividad filosófica. Se puede afirmar que no hay tema, ni problema, ni filósofo de valía que no haya sido objeto de atención y de análisis por parte de los actuales pensadores colombianos. Ante la imposibilidad de analizar en detalle estos temas, problemas y filósofos, se consideran en esta parte únicamente aquellos pensadores colombianos que han alcanzado un reconocimiento unánime, como los representantes más significativos del quehacer filosófico colombiano y como maestros, en buena parte, de las nuevas generaciones. Igualmente, se han escogido a dos representantes de las dos tendencias que han alcanzado mayor raigambre en el país, a saber, la fenomenología y la filosofía analítica.

2.1 *Luis Eduardo Nieto Arteta*

La *distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias de la cultura* establecida por Ricker fue el punto de partida de su reflexión filosófica, al mismo tiempo que lo llevó a un distanciamiento del marxismo y a una permanente crítica del positivismo. Tanto el uno como el otro pecan por su excesivo "naturalismo". Si bien es cierto que las ciencias de la naturaleza poseen un sentido totalmente objetivo, en las ciencias de la cultura el sentido depende de la existencia de un sujeto. De aquí la necesidad de elaborar las ontologías regionales correspondientes a los diversos modos de ser y una ontología pura que ponga al descubierto el contenido antinómico de las diversas esferas de la realidad. Para la elaboración de estas ontologías Nieto A. busca el apoyo de la fenomenología como ciencia eidética y descriptiva, pues considera que "el metafísico y sistemático 'método dialéctico' —Hegel, Marx, Engels—" no permite poner a descubierto lo típico de los modos de ser del hombre, de lo social y de lo jurídico, modos que fueron los que más le interesaron.

La *ontología de la vida* exige el rechazo de toda visión materialista o espiritualista. Son visiones unilaterales que no respetan los datos aportados por el análisis fenomenológico, como tampoco los respetan aquellas visiones que postulan en la existencia humana oposiciones mecánicas, rígidas o excluyentes, o que buscan defender una especificidad del hom-

LUIS EDUARDO NIETO ARTETA
(1913-1956)

Nieto Arteta nació en Barranquilla en 1913. Obtuvo su doctorado en Derecho y Ciencias. Políticas en la Universidad Nacional en 1938. Como estudiante participó en movimientos de izquierda, interesándose, entonces, por el marxismo como el método más apropiado para la investigación y la crítica de la realidad histórica y social. Al término de sus estudios universitarios viró hacia la filosofía bajo la influencia del pensamiento alemán, en especial de Heinrich Ricker y Edmund Husserl. Con sus numerosos escritos, Nieto Arteta dio a conocer en Colombia la filosofía contemporánea, constituyéndose, de este modo, en el iniciador de la actual actividad filosófica del país. Su muerte voluntaria muy temprana (1956) explica el carácter inconcluso y desigual de su rico pensamiento.

Cinco obras escribió Nieto A. en vida: *De Lombroso a Pende* (1938), *Economía y cultura en la historia de Colombia* (1942), *La interpretación de las normas jurídicas* (1944), *El café en la sociedad colombiana* (1958), *Lógica y ontología* (1960). Algunos de sus 150 ensayos y artículos han sido recogidos en *Ensayos históricos y sociológicos* (1978) y en *Obras selectas* (1983).

bre consistente, por ejemplo, en una excluyente libertad o en una razón meramente objetivante.

La vida representa una esfera autónoma que define un cierto modo de ser y unas determinadas conexiones objetivas, sin que lo típico de este modo ni sus conexiones hagan de la vida la realidad fundamental como lo piensan los vitalistas.

El modo de ser propio de la esfera de la vida se revela como la unidad y división de contrarios. En este sentido ella es dialéctica y se opone al modo de ser de la realidad natural. La unidad y división del modo de ser del hombre se da entre: libertad y necesidad, racionalidad e irracionalidad, objetividad y subjetividad, materia y espíritu, inmanencia y trascendencia, riqueza y privación, historicidad e inhistoricidad, finitud e infinitud. El hombre es al mismo tiempo todo esto.

Pero estas diversas oposiciones se superan dialécticamente en una unidad. El hombre, por ejemplo, no es pura libertad como lo quisiera Sartre, ni pura necesidad como lo defienden ciertos materialistas. El está sometido a la necesidad de decidir, pero es libre en relación con lo decidido. Pero esa necesidad no es de tipo causal —como sucede en la naturaleza—, y al no serlo no elimina la libertad. Aún más, la libertad sólo es posible gracias a esta necesidad de decidir. Una libertad que no se decide no es libertad. Por consiguiente, libertad y necesidad son opuestos que se reconcilian en una unidad. Esta unidad y esta oposición permiten comprender, añade Nieto A., el fenómeno de la angustia humana: el hombre tiene que decidir en cada instante, pero lo decidido es irreparable ya que el tiempo es irreversible.

La unidad y división de los contrarios citados definen, pues, el modo de ser del hombre. Hay que añadir, sin embargo, que este modo de ser se realizaba de muy diversas maneras a través de la historia: hay épocas históricas en las cuales prima la racionalidad sobre la irracionalidad, o lo contrario, como también hay épocas dominadas por la materia o por el espíritu. Finalmente, también son diversas las conexiones internas entre cada una de tales unidades y divisiones de contrarios y las otras. La irracionalidad de la vida, por ejemplo, está vinculada con la necesidad —el 'tener que' decidir— como la racionalidad lo está con la libertad: el hombre se decide ra-

cionalmente, aun cuando los motivos no los adopte racionalmente, puesto que tiene que decidir forzosamente.

La *ontología de lo social* descubre, igualmente, el carácter dialéctico del modo de ser de lo social. En esta esfera la unidad y oposición dicen relación al ser y al deber ser, al hecho y al valor, a la tensión entre medios y fines. La sociedad es el resultado de las relaciones que establecen los hombres entre fines y medios para satisfacer sus necesidades. Estas relaciones en cuanto fruto de decisiones humanas están impregnadas de un "sentido objetivo" que se expresa en los valores compartidos por los individuos que conforman una determinada sociedad en un determinado momento histórico. El sentido de los hechos sociales, al no ser perceptibles de forma inmediata, como sí lo es el sentido de las realidades naturales, debe ser alcanzado a través de la comprensión de las vivencias de los sujetos. Esta comprensión pone al descubierto cómo no hay una separación radical entre valor y realidad, entre ser y deber ser.

El contenido estimativo y valioso de los hechos sociales está vinculado, pues, a la existencia humana. La existencia "se realiza en los hechos sociales"; ella es "un estar en el mundo creándolo". De ahí que en el hombre "la óntica se da en la necesidad de tener que hacerse su propia existencia". Dada la historicidad del hombre, la realidad social y el mundo creado estarán sometidos también a la historicidad. En la escala de valores que acompañan las decisiones siempre se da un valor fundamental del cual depende la unidad y coherencia de las decisiones parciales, y el sentido de la totalidad. Este valor no es el mismo para todos. "Cada vida individual realiza. . . una peculiar orientación existencial" a partir de la cual crea su mundo. La vivencia del valor fundamental expresa al mismo tiempo una determinada concepción del hombre y del mundo. La realización de esta concepción origina la totalidad social, a saber, ese conjunto de experiencias que tienen idéntica significación; totalidad integrada por un orden jurídico, una moral, una religión, unos hábitos sociales.

Las notas ónticas de esta totalidad social, según Nieto A., son la individualidad y singularidad, la originalidad e irrepetibilidad, notas que se contraponen a la igualdad e identidad

de la realidad natural que el científico traduce en sus generalizaciones y en la formulación de sus leyes.

La *ontología de lo jurídico* pone al descubierto como modo de ser de lo jurídico el "deber ser", relación necesaria y objetiva cuyo contenido se expresa en la imputación normativa o proposición jurídica. Al lado de la categoría pura del deber ser, Nieto A. analiza como categorías fundamentales el deber ser jurídico, el derecho subjetivo y la relación jurídica. De las categorías fundamentales fluyen determinados conceptos categoriales: sujeto activo, sujeto pasivo, objeto, etc. Nieto A. dedicó numerosos ensayos al modo de ser de lo jurídico como también a la lógica correspondiente, lógica que él concibió como trascendental y no meramente formal. En este sentido él interpretó la Teoría Pura del Derecho de Kelsen.

2.2 *Cayetano Betancur*

Además de su preocupación por divulgar "filósofos y filosofías" y de realizar análisis sociológicos sobre el ser de los colombianos con el apoyo de categorías orteguianas, Betancur dirigió su atención preferentemente a una valoración del quehacer filosófico en Colombia y a los problemas filosóficos del derecho. Su gran comprensión del pensamiento de Ortega y Gasset y la utilización que hizo de éste, no significó para él, sin embargo, una adopción incondicional al maestro español. Por el contrario, rechazó el núcleo fundamental del vitalismo del filósofo español a saber, la concepción de la razón vital. Hay que reprocharle a Ortega, sostiene, el que haya hecho de la razón vital una razón añadida a la vida, como una razón de que la vida se hiciera menesterosa para resolver los problemas de cada instante. La vida del hombre es problemática porque también es razón y el problema de la vida surge precisamente de que la razón es la única capaz de formular problemas.

Desde 1933 hasta su muerte Betancur se planteó el problema de *la filosofía en Colombia.* Negó siempre la existencia de ésta en cuanto "cuerpo doctrinal peculiar a nuestra cultura y de origen autónomo". Prueba de ello es la imposibilidad de identificar temas y problemas propios, que pertenezcan a

CAYETANO BETANCUR CAMPUZANO
(1910-1982)

Nació en Copacabana (Ant.) el 27 de abril de 1910. Se doctoró en Derecho y Ciencias Políticas en la Universidad de Antioquia en 1936. Cofundador de la Universidad Pontificia Bolivariana. Decano dos veces de la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional. Fundador de la revista *Ideas y Valores* (1951). Por su desacuerdo con las orientaciones que el nuevo régimen político, vigente en Colombia a partir de 1950, impuso en la Facultad de Filosofía y por su inconformidad con el retiro forzoso de algunos de sus profesores, fue separado de su cargo. El tiempo dedicado al ejercicio de la jurisprudencia y a la administración académica, no le permitió entregarse de lleno a la reflexión filosófica. El sentido de su obra lo resumió en los siguientes términos: "Mis grandes aspiraciones, dado lo que es Colombia y lo que hemos visto que ha sido en materia filosófica, son ceñidamente dos: poder divulgar con toda precisión y honestidad intelectuales ciertos grandes maestros de la filosofía como Aristóteles, Santo Tomás, Kant, Hegel, Scheler, Heidegger; y escribir unas cuantas monografías con pensamiento propio, sobre puntos muy delimitados de la problemática que estos filósofos nos han dejado". Betancur fue uno de los grandes promotores de la filosofía en Colombia durante las décadas de los años cuarenta y cincuenta.

Entre sus obras se destacan: *Introducción a la filosofía del Derecho* (1936), *Sociología de la autenticidad y la simulación* (1955), *Introducción a la ciencia del Derecho* (1953), *Bases para una lógica del pensamiento imperativo* (1968). En el volumen *Filósofos y filosofías* (1969) recogió un buen número de artículos y ensayos.

nuestro mundo cultural; y los temas asumidos de la filosofía universal no son enfrentados a partir de un punto de vista original sobre la realidad, que permita indicar hasta qué punto se ha contribuido a enriquecer el pensamiento occidental en relación con el tratamiento de dichos temas. Se dan "escritores filosóficos" que, coyunturalmente, analizan un problema, a veces con atisbos de verdadero valor, pero incapaces de una labor continuada y sin temática que desarrolle, profundice e infiera las consecuencias de sus instituciones fugaces. Frente a estos escritores existen, sin duda, los "especializados", pero cuyos escritos son una profesión de fe a un determinado filósofo o escuela, sin que ofrezcan un mínimo desarrollo del pensamiento profesado. En unos y otros, el pathos que los alienta no es el de una toma de conciencia de sí y para sí, sino la antipatía o simpatía que sicológicamente experimentan frente a un filósofo.

Para Betancur dos son las causas de esta situación. La reflexión filosófica original presupone, de una parte, una emancipación ideológica que sólo se alcanza a través de un largo período; por otra, dicha reflexión exige definir y delimitar un "paisaje" para la actividad del espíritu. El colombiano es, para él, un "aventurero" dentro de un mundo cuyo horizonte no tiene límites. Así como no existe una burocracia inamovible, pues un escribiente puede convertirse en ministro; o así como el pequeño burgués puede adquirir, de la noche a la mañana una gran riqueza, así también el intelectual colombiano rechaza convertir parte del horizonte infinito en su propia parcela, en su propio "paisaje espiritual", dentro del cual, con paciencia y rigor, le sería lícito esperar los frutos de una verdadera investigación filosófica.

Betancur, sin embargo, fue optimista. La actividad filosófica, en la cual él participó significativamente, estaba llena de promesas y, como fruto de las grandes transformaciones dadas en este siglo, veía surgir un sentido de responsabilidad en el intelectual colombiano. Este sentido de responsabilidad bien podía conducir a una reflexión ética y, a través de ésta, a una reflexión metafísica.

La inquietud filosófica fundamental de Betancur fue, sin duda, la *filosofía del derecho.* Como para todos sus contemporáneos, esta inquietud fue alimentada por los problemas

planteados por el formalismo de la teoría del derecho de Kelsen. Como todos sus colegas, Betancur buscó interpretar y superar dicho formalismo, precisamente, a partir de un punto de vista ético o axiológico. Como todos ellos consideró, igualmente, que la concepción del derecho por parte de Kelsen, a pesar de su fuerte tendencia al formalismo, implicaba un contenido ideológico.

Para poner al descubierto este contenido, no recurrió como algunos de sus colegas, a la fenomenología, puesto que ésta, según él, permanecía a nivel del idealismo: descubrir, a nivel ético, la esencia de la persona, no es descubrir al hombre concreto ni al prototipo de hombre como persona moral.

Recurriendo a la lógica formal, Betancur buscó poner de presente que el derecho es un pensamiento imperativo al que le adviene, para que sea vigente, una voluntad imperativa. En este sentido el derecho no es un *ser*, ya que un imperativo nunca dice lo que *es*, sino lo que *debe ser*. Kelsen, sin embargo, consideraba que este deber ser era equivalente a un *querer ser*, libre de toda connotación axiológica.

Pero, ¿con qué razón o cómo se fundamenta ese imperativo? ¿Ese imperativo, ese deber ser, puede imponer una obligación? Sólo lo puede, sostiene Betancur, sobre la base de un fundamento ético o de justicia. Este fundamento es la exigencia de seguridad y justicia sociales.

2.3 Rafael Carrillo Lúquez

La reflexión fundamental de Carrillo se ha desarrollado como *crítica al positivismo jurídico* de la Teoría pura del Derecho de Kelsen. No se trataba de oponer a este positivismo un jusnaturalismo o una concepción ideal del derecho, sino de poner de presente el carácter excluyente de este positivismo y sus vacíos al encerrarse dentro de los límites de un formalismo que sólo considera la norma dada en sí misma, rechazando toda referencia a conceptos externos a la misma, más concretamente a conceptos éticos o metafísicos. Para Carrillo la racionalidad no puede ser definida exclusivamente

RAFAEL CARRILLO LUQUEZ

Nació en Atanquez (Cesar) el 25 de agosto de 1909. Estudió Derecho en la Universidad Nacional animado no por el correspondiente título sino por el deseo de formarse intelectualmente, ante la inexistencia, en ese entonces, de facultades de filosofía. Complementó su autoformación filosófica en Alemania.

En 1946 fundó el Instituto de Filosofía, anexo a la Facultad de Derecho, el cual, pasados algunos años, se convirtió en Facultad de Filosofía. Ante la falta de publicaciones especializadas, Carrillo utilizó, desde 1939 y por varios años, el periódico *El Siglo* para divulgar las ideas filosóficas.

Obras: *Axiología de la teoría pura del derecho* (1947), *Filosofía del derecho como filosofía de la persona* (1945). La Biblioteca Colombiana de Filosofía recogió en *Escritos filosóficos* (1986) el conjunto de los trabajos filosóficos de Carrillo.

por la legalidad sistemática del "es así" para inferir de allí el "así debe ser".

El derecho ciertamente es una positividad, pero una positividad poseedora de un sentido que emana de su esencia. ¿Cuál es esta esencia? Con ayuda de la analítica existencial de Heidegger, Carrillo buscó delimitar esta esencia.

La *esencia del derecho* es el "ser algo que el hombre hace para hacerse a sí mismo, y el hacerse a sí mismo constituye la realización del valor supremo de una persona".

De acuerdo con lo anterior, el derecho no es una realidad que se le imponga al hombre desde su exterior. Tampoco es el resultado de una decisión arbitraria del mismo hombre. El derecho se fundamenta en la correlación esencial entre el hombre y la realidad. El hombre, en efecto, es un ser cuyo ser consiste en tener que ser, y tener que serlo con otros en el mundo. Existir es, pues, coexistir y el mundo es, precisamen-

te, el conjunto de posibilidades que se le ofrecen al hombre para la realización de su existencia como proyecto. Esta realización implica, por consiguiente, un trascenderse hacia las propias posibilidades y elegir libremente entre ellas. "Teniendo cada persona el deber de ser fiel a su esencia propia que es realizarse perpetuamente y teniendo así mismo poder para realizarse, tiene que preferir una entre varias posibilidades; tiene también, consecuentemente, el *derecho de preferencia.* Sobre este deber primordial se funda un derecho".

Pero si existir es coexistir, el hombre no puede desconocer la copresencia de los otros que buscan también realizarse a partir de determinadas posibilidades. Si mi realización sería imposible si otros obstaculizan mi derecho a elegir entre las posibilidades, así también la realización de los otros sería imposible si yo obstaculizo su derecho de preferencia. Por consiguiente, "el hombre tiene que limitar la libertad de las personas con quienes convive, para lograr el cumplimiento de aquel derecho, y a través de él, poder ejercitar los actos de preferencia en que cada uno desarrolla su persona".

Como persona tengo, pues, el derecho de realizar mis posibilidades, pero solamente hasta donde no coarte la posibilidad de realización de los otros. De esta manera se hacen necesarias normas que reglamenten el ejercicio de la libertad. La libertad natural tiene que dar paso a la libertad jurídica: "el límite dentro del cual puede moverse todo hombre inocuamente para el otro detemina la ley". Así el derecho es algo que el hombre hace para poder hacerse.

Si el derecho es una mediación para la autorrealización del hombre, esto significa que ese derecho, por más positivo que sea, tiene una *referencia esencial a los valores.* Bajo la inspiración de Scheler y de la fenomenología, Carrillo aplica una reducción axiológica para poner de presente esta referencia esencial del derecho a los valores y de los valores a la persona, considerando a ésta como el valor fundante de todo valor.

Para explicitar el fundamento del derecho no es suficiente la pregunta por aquello que en el derecho positivo es válido para cualquier derecho positivo específicamente considerado. Es necesario preguntarse por el ser del derecho. Esta pregunta, sin embargo, sólo puede recibir una respuesta cuando se

54

tenga la respuesta al interrogante sobre el ser del hombre. La respuesta de Carrillo a toda esta problemática la sintetizó de la siguiente manera: el derecho "es algo que el hombre hace para hacerse a sí mismo, y el hacerse a sí mismo constituye la realización del valor supremo de una persona".

2.4 *Danilo Cruz Vélez*

La *correlación hombre y cultura* ha sido para Cruz V. el tema central de la reflexión filosófica. A diferencia de los pensadores que hasta ahora se han mencionado, cuyo interés giró alrededor de la filosofía del derecho, Cruz V. ingresó a la vida verdaderamente filosófica, motivado por el pensamiento de Scheler. En lo que sí estuvo de acuerdo con sus compañeros, fue en asumir una actitud crítica frente al inspirador de su reflexión. Sus escritos, desde el primer momento, implicaron esta actitud, la cual le permitió distanciarse tanto del antropologismo de Scheler como del culturalismo de Cassirer. Para Cruz V. las posiciones de los filósofos mencionados son unilaterales, pues no existe una subordinación de la cultura al hombre (Scheler), ni del hombre a la cultura (Cassirer). Entre los dos se da una correlación que impide pensar al hombre sin su relación a la cultura ni a la cultura sin su refencia al hombre. Pero ¿cómo fundamentar metafísicamente esta correlación?

Bajo la inspiración de Heidegger, Cruz V. encuentra esta fundamentación en la estructura ontológica del mismo hombre, gracias a la cual éste es "un ente que sobrepasa la naturaleza y se ata a un mundo proyectado por él". Para Cruz V. como para Heidegger el hombre no es un yo que pueda desligarse de la trascendencia para constituirse en sujeto puro. El yo se le revela como Dasein al analizar la doble relación del hombre con el ser y del ser con el hombre; se le presenta como existencia cuando considera el ser estático del hombre dentro de esta relación; se le descubre como trascendencia cuando considera el movimiento del hombre desde los entes hacia el ser; y como ser-en-el-mundo cuando piensa en el término de la trascendencia y en la dimensión concreta en que está el hombre en relación con el ser. Finalmente, el hombre se le presenta como libertad, al pensar en la posibilidad que le es dada de liberarse de los entes para trascender en la dirección del ser.

DANILO CRUZ VELEZ

Nació en Filadelfia (Caldas) el 23 de diciembre de 1920. Estudió derecho en la Universidad Nacional como la mayoría de los intelectuales de la década de los cuarenta. Posteriormente (1951), viajó a Friburgo (Alemania) en donde estudió filosofía. Uno de sus profesores fue Heidegger.

Cruz Vélez fue decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional y de la misma facultad en la Universidad de Los Andes.

Danilo Cruz ha sido considerado como el mayor exponente de la filosofía en Colombia. De aquí el nombre de "filósofo colombiano" que se le ha dado, aunque él considera demasiado prematuro el hablar de originalidad filosófica en Latinoamérica. Según él, primero se deben cumplir ciertas etapas, una de ellas, la asimilación del pasado filosófico de Occidente, mediante un diálogo permanente con los representantes de ese pasado. La actividad filosófica de Danilo ha sido, precisamente, un diálogo ininterrumpido y sistemático con ese pasado.

Dentro de este diálogo la obra más importante de Danilo Cruz es *La filosofía sin supuestos: De Husserl a Heidegger.* La Universidad Santo Tomás editó una colección de escritos suyos con el título: *De Hegel a Marcuse.* Recientemente, han aparecido dos títulos más del prestante filósofo colombiano: *El mito del rey filósofo* y *Tabula rasa.*

61



Danilo Cruz Vélez.

DANILO CRUZ VÉLEZ

FILOSOFÍA SIN SUPUESTOS

De Husserl a Heidegger

EDITORIAL SUDAMERICANA
BUENOS AIRES

63

Desde la anterior perspectiva el origen de la cultura está en la libertad del hombre de trascenderse hacia un mundo como horizonte de las posibilidades en su proyecto de "tener que ser". La cultura responde así a la estructura del hombre como apertura al ser. A partir de esta apertura el hombre hace que las cosas "sean", que los entes adquieran un sentido. La suma de significaciones, como horizonte de posibilidades en el trascenderse del hombre, constituye, precisamente, la cultura y en este sentido ella es la única morada del hombre.

El hombre no puede ser, por consiguiente, fuera de esta morada. Pero esta morada está sometida a la temporalidad propia del hombre. Los mundos culturales cambian. Con Nietzsche se anuncia la muerte de un mundo —el sometido al Logos— y el nacer de uno nuevo dominado por la "voluntad de poder" que se encarna en las posibilidades de la técnica. El mundo de lo técnico es la morada actual del hombre. Como mundo de posibilidades, incluye la posibilidad misma de la muerte del hombre. La sumisión de éste a la técnica ¿no constituye acaso la mayor de sus alienaciones? La evaporación del ser de los entes que ocurre en la técnica ¿no implica acaso "un nihilismo más radical" que el que quería superar Nietzsche? Estos interrogantes constituyen el alimento de la actual reflexión de nuestro filósofo. Reflexión metafísica, pero al mismo tiempo ética.

Allí donde está comprometido el ser del hombre hay un problema ético. El nihilismo que acompaña a la técnica urge una nueva reflexión sobre la esencia del hombre y de su relación con la esencia de la misma técnica, en vista a la creación de un humanismo que salve al mismo tiempo el ser del hombre y el ser del mundo técnico.

El "mundo problemático es el campo dentro del cual se mueve la filosofía. Esta es una ciencia que sólo se pone en movimiento cuando en el horizonte humano surgen los problemas". El problema actual para el hombre es la salvación del hombre, es la salvación de la técnica del nihilismo. Este problema es esencialmente ético y como tal determina la orientación ética de la reflexión actual del "filósofo colombiano", quien desde sus inicios sólo ha pensado en el hombre y en su mundo.

RUBEN SIERRA MEJIA

Nació en Salamina en 1937. Terminados sus estudios filosóficos de pregrado en la Universidad Nacional, viajó a Munich (Alemania) para adelantar los de postgrado. La actividad filosófica de Rubén Sierra ha sido intensa: Como profesor en la Universidad de Caldas, Valle y Nacional; como director de la revista *Ideas y Valores* (1976-1987); como fundador de la colección "Biblioteca Filosófica de Colombia"; como promotor y primer presidente de la Sociedad Colombiana de Filosofía; como coordinador de diversos eventos que han permitido una mayor socialización de la filosofía en el ambiente cultural del país.

Pocos como Rubén Sierra han investigado el desarrollo de la filosofía en Colombia y pocos como él, igualmente, han contribuido a este desarrollo. De aquí la importancia de su posición frente al problema de una filosofía colombiana y su inscripción dentro de la filosofía analítica.

Obras: Son numerosos los ensayos y artículos publicados por Rubén Sierra. Algunos de ellos han sido reunidos en *Ensayos filosóficos* (1978), *Apreciación de la filosofía analítica* (1987) y *La responsabilidad social del escritor* (1988).

2.5 Rubén Sierra Mejía

Hablar de una "filosofía colombiana" es, para Rubén Sierra, un sin sentido. La filosofía como actividad se ha normalizado en el país; ella constituye ya un fenómeno de indudable significación en la vida cultural colombiana; se está trabajando con responsabilidad profesional; ella ha dejado de ser "oficio" de unos cuantos pensadores promovidos por fuerzas extrañas a la misma filosofía. La presencia de una amplia gama de tendencias filosóficas está permitiendo no sólo el debate de las ideas sino también la toma de posiciones críticas frente a los grandes filósofos inspiradores de dichas tendencias. Lo anterior permite el ser optimistas frente al futuro del filosofar en Colombia. Sin embargo, esto no significa que se pueda tener la ilusión de una "filosofía colombiana".

65

La filosofía se caracteriza por implicar un esquema metodológico y categorial a partir del cual se comprende, se representa y se expresa la realidad. La universalidad es de la esencia de la filosofía porque es una y la misma razón la que formula estos esquemas y porque es una y la misma realidad a la cual se enfrenta esta razón. Si se habla de filosofía, "tenemos que referirnos irremediablemente a una disciplina creada por los griegos, que ha llegado a nosotros a través de Europa, y de la cual no nos es posible prescindir en cualquier proyecto de pensar filosóficamente".

Pertenecemos a una tradición cultural y dentro de ésta tenemos un mismo destino. Para esta tradición, los problemas filosóficos se definen en términos filosóficos y no en términos sociológicos, geográficos o telúricos.

Es posible que un determinado esquema metodológico o categorial predomine en un lugar y que, por consiguiente, se le pueda identificar como la manera de "hacer filosofía" en dicho espacio geográfico. En este caso se puede hablar de la "naturalización" de un pensamiento dentro de un determinado ambiente cultural. Es posible, igualmente, que dada una situación concreta, determinados problemas filosóficos atraigan predominantemente la atención, como fue en los años cuarenta el problema de la fundamentación filosófica del derecho en nuestro medio. Todo lo anterior no significa, sin embargo, la renuncia a la universalidad propia del filosofar.

Pensar un problema propio por fuera de un esquema metodológico y categorial, que se inscriba en la tradición de la filosofía occidental, sólo conduce a una interpretación nocional pero no conceptual de la realidad. Es esta interpretación la que se expresa a través del ensayo, estilo que con maestría se ha dado en el país, pero estilo de naturaleza tan ambigua y semánticamente equívoca como la misma interpretación nocional.

Rubén Sierra ha sido considerado como el "responsable" de la intensa actividad que se desarrolló actualmente alrededor de la filosofía analítica. Su interés por esta filosofía puede ser interpretada, precisamente, como una estrategia suya para superar esa ambigüedad y equivocidad del filosofar tradicional en el país. Para él, la función fundamental de la

filosofía analítica es la de servir de control al pensamiento. De aquí su esfuerzo por divulgar y "naturalizar" la filosofía analítica, especialmente la de Russel y Popper; divulgación que ha adelantado a través de escritos que se caracterizan por su "rigor elegante", cómo si nuestro filósofo quisiera demostrar que el pensamiento para ser riguroso no tiene que renunciar a la elegancia en su expresión.

Interés primordial de Sierra ha sido el delimitar el sentido de la filosofía analítica, cosa no fácil de hacer por las diferencias fundamentales que se dan entre los representantes de esta tendencia filosófica. Se trata, en efecto, de una tendencia que no puede ser caracterizada por un cuerpo doctrinal, ni por el uso exclusivo de un método, ni por una determinada problemática. Antes que doctrina, la filosofía analítica es una práctica, concretamente la práctica del análisis lógico-lingüístico en la solución de ciertos problemas del conocimiento —especialmente el científico— y en la formulación de las creaciones del mismo conocimiento. De conformidad con lo anterior, es propio de la filosofía analítica iniciar su tarea seleccionando un conjunto de problemas, definiendo el punto de vista a partir del cual serán analizados los problemas seleccionados y adoptando un esquema conceptual con el cual se llevará a cabo el análisis.

Sierra considera con Wittgenstein que la mayoría de los problemas y de los errores filosóficos surgen "cuando el lenguaje está de vacaciones". De aquí que anterior a la necesidad de una "crítica de la razón", está la urgencia de una "crítica del lenguaje" que permita analizar el esqueleto formal de los discursos, y que conduzca, entre otras cosas, a corregir el mal uso qué se hace del lenguaje.

No interesa a la filosofía analítica el origen del conocimiento —lo cual exigiría un análisis del sujeto—, ni su desarrollo diacrónico. Le interesa tomar este conocimiento sincrónicamente como un dominio que obedece a leyes propias, gracias a las cuales puede transformarse autónomamente. Desde esta perspectiva la fúndamentación de un discurso radica en la lógica y no en un sujeto trascendental o psicológico. Las condiciones de posibilidad de un discurso son del orden lingüístico. De esta manera la filosofía analítica renuncia a las síntesis sistemáticas y a las visiones totalizantes que preten-

67

den ofrecer una interpretación exhaustiva del mundo. Sus esquemas están en función únicamente de un análisis del lenguaje con el cual construyen los discursos limitándose a actitudes de aproximación que, si no permiten las satisfacciones propias de la "sabiduría", sí permiten la satisfacción de un avanzar con rigor y claridad.

2.6 Guillermo Hoyos Vásquez

1. El tema central de la reflexión filosófica de Hoyos ha sido el *interés y la responsabilidad por la emancipación del hombre* que definen, según él, al filósofo en cuanto filósofo. De este tema surge su permanente interrogación sobre el sentido del quehacer humano, de la ciencia, de la historia y de la acción política.

Las respuestas a los anteriores interrogantes conforman un todo que responden al proyecto fenomenológico de una *ontología del mundo de la vida*, ontología en la cual la reflexión sobre las funciones de la subjetividad empírica y trascendental en su relación con la cotidianidad, de inspiración husserliana, es complementada con la tematización del pensamiento de Kant acerca de la libertad como aquello que define el ser del hombre y acerca del reino de los fines, y con el neomarxismo de Habermas que le ofrece los elementos para un análisis crítico de las determinaciones concretas e históricas de aquellas funciones de la subjetividad.

2. El mundo de la vida, aquél de la cotidianidad, anterior a toda tematización, es, como totalidad, el mundo de los intereses, de las motivaciones, de la inspiración de temas del conocimiento de los objetos de la ciencia, a partir de lo cual el hombre, en actitud subjetiva-relativa, constituye en forma anónima el sentido de todo lo real y, al hacerlo, convierte a este mundo en el fundamento genético de toda otra actitud diferente a la natural; a saber, filosófica, científica, técnica, política.

3. Siguiendo de cerca a Husserl, analiza Hoyos cómo en la *actitud natural*, propia de la cotidianidad, el sentido sub-

GUILLERMO HOYOS VASQUEZ

Nació el 1 de septiembre de 1935 en Medellín. Licenciado en Filosofía y Letras por la Universidad Javeriana. Licenciado en Teología por St. Georgen (Frankfurt 1967). Doctor en Filosofía por la Universidad de Colonia (1977). Su tesis de doctorado *La intencionalidad como responsabilidad. Teleología de la historia y teleología de la intencionalidad en Husserl*, fue dirigida por Landgrebe, quien fuera asistente de Husserl. Hoyos ha sido profesor de las universidades Javeriana, Andes y Nacional y decano de la Facultad de Ciencias Humanas de esta última.

Obras: Son numerosos los ensayos que ha publicado tanto en revistas nacionales como extranjeras. Su tesis de doctorado fue publicada en alemán dentro de la colección muy especializada *Phenomenologica* de los Archivos de Husserl de Lovaina. Su obra más sistemática, publicada por la Universidad Nacional, tiene por título *Los intereses de la vida cotidiana y las ciencias* (1986).

jetivo-relativo de este mundo es desconocido. El hombre en esta actitud toma el mundo como el conjunto de cosas, personas, instituciones y hechos, que están allí frente a él, como objetividades autónomas. Esta actitud se refuerza con la orientación positivista de la ciencia que expresamente anula la intervención del sujeto con el propósito de ser más objetivo, convirtiendo en simples *datos mudos* al conjunto de realidades —incluyendo al hombre— para organizarlos y someterlos a modelos causales estructurales y, al hacerlo, poder manipular y controlar la realidad, incluyendo a la misma sociedad humana en miras de una mayor racionalización de la productividad.

Hoyos considera que el verdadero sentido de la epojé y de la reducción fenomenológica mediante las cuales el hombre puede cambiar esta actitud natural por una actitud reflexiva es la de permitir develar, por una parte, lo subjetivo-relativo de la realidad, de la ciencia y de la historia y, por otra,

permitir el análisis de la estructura de la subjetividad que, en forma intencional y teleológica, se constituye en la génesis de todo sentido y de toda objetividad. Este análisis de carácter intencional y teleológico de la subjetividad le permite a Hoyos descubrir el interés emancipatorio que rige a esta subjetividad, a saber, el *interés de determinar responsable y autónomamente el destino del hombre.*

4. Desde esta actitud reflexiva Hoyos se ha interesado de manera especial, en adelantar bajo la inspiración de Husserl una crítica radical del *positivismo científico*. Para este positivismo la ciencia es sólo la sistematización en modelos formales de la experiencia, en vistas a una posible instrumentalización técnica de los conocimientos, reduciendo así la racionalidad a la simple validez formal de las proposiciones. Pero ¿por qué y para qué se hace ciencia? ¿Qué tiene que ver esta producción con la historia concreta del hombre y de la sociedad? Las respuestas a estos interrogantes sólo son posibles cuando se reconoce que la ciencia es la producción de un sujeto con motivaciones, fines y valores que en su operar está determinado por la totalidad socioeconómica-política de la historia real. De aquí que la legalidad de la validez formal debe ser fundamentada en una lógica de la verdad y de la experiencia, si se quiere justificar la racionalidad del quehacer científico.

Juzgar con sentido es juzgar algo con pretensión de verdad. Pero este juzgar se refiere al nivel de la experiencia y se fundamenta en ella. Por consiguiente, la pretendida validez científica está condicionada por la "relación trascendental de todo producto teórico a la experiencia histórica concreta de los sujetos", la cual, a su vez, está determinada por intereses concretos. Lo anterior invalida la pretendida neutralidad valorativa de la que se gloría el científico: todo obrar está determinado por fines, incluyendo el quehacer científico. Estos fines, a su vez, se articulan en la sociedad concreta con los fines e intereses políticos y el sentido político que se le dé finalmente a la ciencia determina "significativamente" el quehacer del científico. Al filósofo, como crítico de la sociedad, le corresponde develar hasta qué punto este juego de intereses responden al interés supremo de la emancipación humana. Hoyos al hacerlo nos muestra cómo la crítica al positivismo necesariamente se convierte en crítica política.

permitir el análisis de la estructura de la subjetividad que, en forma intencional y teleológica, se constituye en la génesis de todo sentido y de toda objetividad. Este análisis de carácter intencional y teleológico de la subjetividad le permite a Hoyos descubrir el interés emancipatorio que rige a esta subjetividad, a saber, el *interés de determinar responsable y autónomamente el destino del hombre.*

4. Desde esta actitud reflexiva Hoyos se ha interesado de manera especial, en adelantar bajo la inspiración de Husserl una crítica radical del *positivismo científico*. Para este positivismo la ciencia es sólo la sistematización en modelos formales de la experiencia, en vistas a una posible instrumentalización técnica de los conocimientos, reduciendo así la racionalidad a la simple validez formal de las proposiciones. Pero ¿por qué y para qué se hace ciencia? ¿Qué tiene que ver esta producción con la historia concreta del hombre y de la sociedad? Las respuestas a estos interrogantes sólo son posibles cuando se reconoce que la ciencia es la producción de un sujeto con motivaciones, fines y valores que en su operar está determinado por la totalidad socioeconómica-política de la historia real. De aquí que la legalidad de la validez formal debe ser fundamentada en una lógica de la verdad y de la experiencia, si se quiere justificar la racionalidad del quehacer científico.

Juzgar con sentido es juzgar algo con pretensión de verdad. Pero este juzgar se refiere al nivel de la experiencia y se fundamenta en ella. Por consiguiente, la pretendida validez científica está condicionada por la "relación trascendental de todo producto teórico a la experiencia histórica concreta de los sujetos", la cual, a su vez, está determinada por intereses concretos. Lo anterior invalida la pretendida neutralidad valorativa de la que se gloría el científico: todo obrar está determinado por fines, incluyendo el quehacer científico. Estos fines, a su vez, se articulan en la sociedad concreta con los fines e intereses políticos y el sentido político que se le dé finalmente a la ciencia determina "significativamente" el quehacer del científico. Al filósofo, como crítico de la sociedad, le corresponde develar hasta qué punto este juego de intereses responden al interés supremo de la emancipación humana. Hoyos al hacerlo nos muestra cómo la crítica al positivismo necesariamente se convierte en crítica política.

5. Para esta crítica no es suficiente, piensa Hoyos, develar la historicidad como estructura de la subjetividad, como lo hizo Husserl. Es necesario mostrar los intereses específicos que determinan la práctica científica, tal como lo ha intentado el neomarxismo de Habermas.

El sujeto trascendental también es un verdadero sujeto histórico. Este sujeto no es el sujeto de la historia como programación lineal y rutinaria del futuro (historicismo), ni el sujeto autónomo que determina *a priori* una praxis histórica hipotética (Ilustración), ni el sujeto empírico que interviene en la historia como mera función dependiente (conductismo e ingeniería social), sino el sujeto que teleológicamente tiende hacia una producción significativa de la historia, que asume responsablemente, por una parte, el telos mismo de la historia como historia de la emancipación y, por otra, asume la historia concreta (materialidad histórica) como motivación filosófica en la cual los intereses del sujeto instrumentalizan las estructuras del sujeto trascendental y al hacerlo les da un carácter de funcionalidad.

3. Tendencias actuales de la filosofía en Colombia

Como se ha visto, una de las características de la actual actividad filosófica es la presencia de diversas tendencias, lo cual favorece el debate y la toma de posiciones críticas. Una de las consecuencias inmediatas de esta situación ha sido, como ya se ha dicho en la primera parte, el incremento de eventos y de publicaciones. Citemos estas tendencias y algunos de sus principales representantes. Los escritos correspondientes se encuentran en *La Filosofía en Colombia-Bibliografía del siglo XX*.

1. *La fenomenología:* Además de Guillermo Hoyos, reflexionan desde la fenomenología: Daniel Herrera R., Gonzalo Serrano, Juan Manuel Botero.

2. *Hegelianismo:* Su principal representante es Jorge Aurelio Díaz. Cerca de él se encuentran Luis Alberto Restrepo, Angelo Papacchini y Ramón Pérez Mantilla. Este último interpreta a Hegel desde una posición marxista.

3. *Hermenéutica:* Carlos B. Gutiérrez, Jaime Rubio y Angel M. Sopó.

4. *Filosofía analítica:* Además de Rubén Sierra Mejía, se deben citar Adolfo León Gómez, Magdalena Holguín, Danilo Guzmán, Juan Manuel Jaramillo.

5. *Filosofía Latinoamericana:* Germán Marquínez, Luis José González, Roberto Salazar, Eudoro Rodríguez.

6. *Metafísica:* Jaime Vélez Sáenz, Jaime Hoyos, William Betancur.

7. *Marxismo:* Rubén Jaramillo, Estanislao Zuleta.

8. *Filosofía de las ciencias:* Luis Enrique Orozco, Víctor Florián, Gonzalo Hernández de Alba.

Se debe mencionar igualmente un interés creciente por el pensamiento de Zubiri. Fideligno Niño, Luis Enrique Ruiz y Germán Marquínez son algunos de los pensadores que demuestran interés especial por el filósofo español.

BIBLIOGRAFIA BASICA

Las tendencias actuales de la filosofía en Colombia, USTA, 1987. Contiene las ponencias discutidas en el IV Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana, presentadas por los principales filósofos colombianos.

La filosofía en Colombia, Bibliografía del siglo XX, USTA, 1986. Obra indispensable para conocer quién es quién en filosofía en Colombia, las organizaciones y eventos filosóficos de los últimos años.

La filosofía en Colombia (Siglo XX). Compilación de Rubén Sierra. Procultura, Bogotá, 1986. Contiene una selección de textos de los siguientes filósofos: Nieto Arteta, Danilo Cruz V., Rafael Carrillo, Jaime Vélez S., Daniel Herrera R., Guillermo Hoyos, Estanislao Zuleta, Cayetano Betancur, Francisco Posada, Rafael Gutiérrez G.

HISTORIA DE LA FILOSOFIA EN COLOMBIA, Bogotá, Ed. El Búho, 2 ed. 1992

13

EL FUTURO DE LA FILOSOFIA EN COLOMBIA

Daniel Herrera Restrepo

Al iniciarse el último decenio del siglo XX, ¿cuál es el futuro de la filosofía en Colombia?

Para responder a este interrogante, sinteticemos su situación actual comparándola con la existente en los inicios de los años cincuenta.

Existían en el país, en ese entonces, tan sólo dos programas de filosofía. Hoy en día podemos contabilizar una veintena a nivel de pregrado y seis a nivel de postgrado, a saber, los ofrecidos por las universidades Nacional, Valle, Antioquia, Santo Tomás, Javeriana e Incca. Debemos añadir el postgrado en Filosofía del Derecho de la Universidad de Caldas. A partir de 1992 se iniciarán dos doctorados ofrecidos por la Universidad Nacional y la Universidad de Antioquia.

Si en aquellos años los encargados de divulgar el saber filosófico eran, casi en su totalidad, autodidactas, hoy en día son, en su mayoría, profesionales formados en acredidatos centros internacionales en los cuales, a través de los siglos, se ha elaborado el pensamiento filosófico. Esto les ha permitido que, gracias al dominio de los idiomas clásicos del filosofar y a una significativa apropiación crítica de la tradición filosófica, estén trabajando con rigor, seriedad y responsabilidad.

Hasta los años cincuenta no existían en el país revistas especializadas en filosofía. La *Revista Colombiana de Filoso-*

73

fía, fundada por Adalberto Botero (1948), en su fugaz existencia, sólo apareció cinco veces. Nieto Arteta, Cayetano Betancour, Danilo Cruz Vélez, Rafael Carrillo, Benigno Mantilla o Julio César Arroyave, quienes en la década de los cuarenta reactivaron el quehacer filosófico, tuvieron que recurrir a las más variadas publicaciones, incluyendo la prensa, para dar a conocer sus trabajos. Las revistas de cultura general de la Universidad de Antioquia y de la Universidad Bolivariana constituyeron los dos medios que más apoyaron su actividad. Hoy en día contamos con un buen número de publicaciones dedicadas de lleno a dar a conocer el trabajo investigativo y no simplemente divulgativo de los profesores universitarios. Citemos a: *Ideas y Valores* (Univ. Nacional), *Franciscanum* (Univ. San Buenaventura), *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana* y *Análisis* (Univ. Santo Tomás), *Praxis Philosophica* (Univ. del Valle), *Universitas Philosophica* (Univ. Javeriana), *Cuadernos de Filosofía y Letras* (Univ. de los Andes), *Estudios de filosofía* (Univ. de Antioquia), *Escritos* (Univ. Bolivariana) y *Argumentos* (editada por Rubén Jaramillo). Por lo demás, un buen número de publicaciones de cultura general continúan dando a conocer regularmente trabajos filosóficos. Se deben mencionar, igualmente, los frecuentes artículos de divulgación publicados en la prensa dominical, especialmente en provincia. Quien desee conocer esta amplia divulgación filosófica, puede recurrir al Centro de Documentación de la Facultad de Filosofía de la Universidad Santo Tomás, en donde encontrará una revisión analítica de estas revistas generales y de la prensa. Se deben destacar las ediciones dominicales de *El Heraldo* de Barranquilla que permanentemente publica informaciones y artículos de filosofía. Este periódico, por ejemplo, a lo largo de todo un año brindó sus páginas a quienes en la costa Atlántica deseaban participar en una polémica sobre la realidad de una filosofía latinoamericana. Téngase en cuenta que en la costa, inexplicablemente, no existe ningún programa universitario de filosofía.

Capítulo aparte merecen las publicaciones de obras filosóficas, actividad prácticamente inexistente hace treinta años. El profesor Rubén Sierra publicó un detallado análisis de esta producción bibliográfica en un número especial del *Boletín Cultural y Bibliográfico* de la Biblioteca Luis Angel Arango (Vol. XXV, No. 15, 1988). Quisiéramos añadir algunos títulos posteriores a su informe. La Biblioteca Colombiana de Fi-

losofía, editada por la Universidad Santo Tomás, en cuatro años ha puesto en manos de los investigadores de las ideas filosóficas en Colombia el significativo número de quince volúmenes. Los últimos, no reseñados por Rubén Sierra, están dedicados a *Filosofía Analítica y Lenguaje Cotidiano* de Adolfo León Gómez, obra en la cual el autor expone críticamente el pensamiento de Austin y lo desarrolla en función del lenguaje cotidiano; *Nueva Filosofía Natural* (*Physica specialis et curiosa*), edición bilingüe del texto de un anónimo profesor de la Universidad Javeriana, quien en 1755 dio a conocer, antes que Mutis, el heliocentrismo y las primeras informaciones sobre la nueva ciencia en los medios santafereños; *Escritos Eticos* de Ezequiel Rojas, obra indispensable para quienes deseen investigar las polémicas que se dieron en el siglo XIX alrededor de Bentham, del utilitarismo y de los orígenes del partido liberal; *Del Derecho a la Filosofía*, texto que recoge los escritos más significativos de Jaime Vélez Sáenz y que nos ofrece ricos elementos para el conocimiento de las discusiones que se dieron en la Colombia de los cuarenta sobre el pensamiento de Kelsen; *La Ilustración en Colombia. Textos y Documentos*, compilación preparada por Teresa Houghton, obra que recoge no sólo los textos más significativos para la historia de las ideas de la segunda mitad del siglo XVIII sino también los documentos que nos permiten conocer de cerca las polémicas relativas a un cambio radical en los estudios.

Destaquemos, finalmente, la publicación por parte de la Editorial El Búho de *La Filosofía en Colombia. Historia de las Ideas.* Con esta obra se nos ofrece por primera vez una amplia visión de nuestra historia filosófica, desde la Colonia hasta nuestros días; y la aparición de dos textos de Danilo Cruz Vélez: *El mito del rey filósofo* y *Tabula rasa.*

La creciente actividad filosófica se puede comprobar, igualmente, a través del interés despertado por los ininterrumpidos Coloquios de la Sociedad Colombiana de Filosofía; por los Foros de Filosofía a nivel nacional y a nivel local; por los frecuentes ciclos de conferencias ofrecidos al gran público; por los seminarios dictados en diversas universidades a cargo de filósofos de renombre universal.

Los anteriores datos nos permiten hablar con propiedad de una normalización del quehacer filosófico en Colombia. La filosofía no sólo se ha institucionalizado académicamente. Ella ha llegado a constituirse en fenómeno cultural reconocido socialmente. Por primera vez se puede señalar la presencia activa de tendencias filosóficas: la fenomenología, la filosofía analítica, la hermenéutica, la filosofía latinoamericana, el marxismo, la metafísica, la filosofía de las ciencias, todas ellas cuentan con un buen número de representantes. Este hecho está fomentando el diálogo creador, la controversia, la autocrítica, el enriquecimiento mutuo.

Hay motivos, por consiguiente, para sentirnos satisfechos de los logros alcanzados. Pero, ¿puede ser plena esta satisfacción? No lo creemos. Hay factores inquietantes en relación con el futuro de la filosofía en nuestro país. Indiquemos someramente algunos de estos factores negativos.

Un buen número de profesores universitarios no ven en su horizonte la posibilidad de frecuentar los claustros en los cuales los creadores de filosofía han dejado oír sus voces: prácticamente no se otorgan becas para posgrados en filosofía, y nuestras universidades, con mayor razón los propios profesores, no están en capacidad económica para asumir los costos de formación en el extranjero.

La reflexión filosófica no se puede hacer al margen del contacto con los textos clásicos. Los costos de estos textos, sin embargo, son tan altos que, a la hora de la verdad, ya no están al alcance de estudiantes y profesores. ¿Los encontrarán en las bibliotecas universitarias? Difícilmente. Nuestros directivos ciertamente no se dejan tentar por los catálogos de obras filosóficas.

Muchas universidades para dar cumplimiento a la formación sociohumanística exigida por la ley que las rige, buscan en vano profesores debidamente formados en filosofía de la ciencia, en epistemología y en ética. Hay un gran vacío en estos campos en nuestros programas de estudio, vacío difícil de llenar, precisamente por la falta de profesorado. Nos encontramos aquí ante un cuello de botella.

Recordemos, finalmente, que nuestras universidades nunca han demostrado capacidad para comercializar los textos producidos por sus propios profesores. A la larga, ¿no se desmoralizarán éstos al contemplar los resultados de sus esfuerzos pudriéndose en los sótanos de sus facultades?

No faltarán, sin duda, los que nos dirán que no vale la pena luchar por superar estos obstáculos, pues "la filosofía ha muerto" según el testimonio mismo de connotados filósofos.

Las muertes anunciadas parecen ser propias de los giros milenarios. Como hace mil años, también se nos anuncian hoy muchas muertes: muerte de Dios, muerte del sujeto epistemológico, muerte de las ideologías, muerte de la filosofía. En estos momentos se nos anuncia la muerte de la utopía marxista.

Ciertamente el anuncio de la muerte de la filosofía fue hecha con mucha anticipación: Nietzsche la anunció con toda la fuerza vital de su espíritu hace un siglo. Ciertamente la filosofía ha muerto, pero se trata de aquella filosofía propia de la razón, del logos griego, que con Hegel llegó a convertirse en la conciencia misma de una divinidad capaz de trocar lo irracional en racional, lo relativo en un momento de lo absoluto, lo contingente en un paso obligado hacia lo necesario. Sin duda que aquella filosofía que concibió al hombre como pura razón, como razón discursiva, demostrativa, calculadora y sede de principios absolutos, ha dejado de tener vigencia. Lo que esta razón podía pensar, ya lo pensó. En el camino dejó, sin embargo, mucho sin pensar porque para ella era impensable. Griegos y medioevales consideraron como pensable, y por lo mismo como real, sólo el mundo cualitativo. Llenaron entonces al mundo de cualidades para convertirlo en objeto de admiración y en espectáculo para cantar las alabanzas de su magnífico Creador. Los modernos creyeron avanzar al reducir lo real y pensable a lo matematizable. ¡Cuántos logros alcanzaron! Hicieron comprender a los sordos la Novena Sinfonía y a los ciegos el azul del cielo. Pero ni los sordos han podido vivir el sentido del Himno a la Alegría de Schiller ni los ciegos el sentido del cielo estrellado que conmovió a Kant!

La postmodernidad, desde el punto de vista filosófico, se ha dado como tarea recuperar lo "impensando" por aque-

lla razón. Si por filosofía entendemos la búsqueda de nuevos caminos que nos permitan el acceso a la explicitación del hombre en su totalidad y del mundo como mundo de la vida, como horizonte de posibilidades para el hombre de carne y hueso, tendremos que decir que la filosofía no ha muerto!

La filosofía como esfuerzo para explicitar la experiencia humana en toda su riqueza, apenas está dando sus primeros pasos. Su futuro es inagotable porque la experiencia humana es inagotable. Esta filosofía ya comenzó a hablar en Colombia y, por cierto, tiene la posibilidad de decir mucho en el futuro. Permítasenos hacer algunas menciones.

Adolfo León Gómez, uno de los principales exponentes de la filosofía analítica —filosofía que cada día se hace más fuerte entre nosotros— en diálogo con Austin está superando la concepción del lenguaje como simple instrumento de un pensar que, después de agotarse en sí mismo, busca las formas para expresarse con rigor a partir de reglas que se consideran epifanías de las estructuras lógicas del mismo pensamiento, estructuras pensadas en consonancia con el logos griego. Los desarrollos de la filosofía analítica en función del lenguaje cotidiano por parte de Gómez, constituyen un reconocimiento de que el lenguaje no es el instrumento de un pensar puro sino de una vida que sólo se vive dentro de un determinado horizonte, gracias al cual el ser se hace habla y el habla se hace ser.

Con Guillermo Hoyos hemos tratado de superar las aporías de la fenomenología, pero tratamos de hacerlo a partir de dos principios husserlianos: la concepción de la conciencia no como "cosa pensante", es decir, como realidad cuya única esencia es pensar, sino como experiencia humana, como el torrente de las vivencias intencionales mediante las cuales establecemos (constituimos) un diálogo con la facticidad para darnos sentido a nosotros mismos y darle sentido a la misma facticidad; y, en segundo lugar, la concepción del mundo no como suma de cosas, sino como mundo circundante, como el conjunto de posibilidades que constituyen la fuente de inspiración y motivación de nuestros intereses, de nuestros problemas, de nuestros proyectos.

Guillermo Hoyos, convencido fenomenológicamente de que cada uno de nosotros constituye una perspectiva del mundo de la vida, dirige su atención a la problemática de lo político y de lo ético, recogiendo la perspectiva de la Escuela de Frankfurt que persigue una ética utópica de la convivencia humana regida por el criterio de la validez que surge del consenso de los ciudadanos.

Por nuestra parte, convencidos como estamos de que el ser del latinoamericano, a diferencia del ser del europeo, no ha llegado a ser tan impregnado por el logos de los griegos, cosa que nos permite tener una experiencia del mundo quizás más rica que la del europeo, hemos insistido en la necesidad de algo así como una crítica de la razón latinoamericana, una crítica que, al ampliar el concepto de razón, dé cuenta del mítico mundo de Macondo, del fatalista mundo de la vida profunda de Barba Jacob, del mundo experimentado y expresado estéticamente por Botero, del mundo subconsciente que alimentó el idilio de Efraín y María, del intuitivo mundo narrado por Fernando González. Insistimos, igualmente, en la necesidad de trabajar la lógica de esta razón, lógica que abarque las coherencias propias de cada una de las dimensiones que nos definen en nuestro ser. Insistimos, finalmente, en la necesidad de elaborar las categorías propias de esta razón, entendiendo por categorías aquellos principios que harían inteligibles nuestro ser y nuestro mundo y que, al mismo tiempo, expresarían los constitutivos últimos de dicho ser y de dicho mundo. Las categorías estéticas europeas, nos preguntamos, ¿pueden expresar realmente el significado del arte conservado en nuestro Museo de Oro? ¿Qué podríamos decir en relación con el arte de los aztecas, de los mayas, de los incas?

¡La filosofía no ha muerto! Ha muerto una determinada forma de filosofar. La postmodernidad, en la medida en que quiere "pensar lo impensado", nos abre un horizonte de futuro insospechado de posibilidades, a nosotros hombres mestizos que, como tales, quizá tenemos una experiencia más rica del hombre y del mundo, ya que como hombres nuevos en un nuevo mundo, no nos sentimos reducidos a pura razón ni experimentamos el mundo como una simple *res extensa*.

Creemos, por consiguiente, que tenemos un rico futuro filosófico. Esto nos anima a seguir luchando por superar los

obstáculos que se han opuesto y que se oponen al desarrollo de la filosofía en Colombia.

Hegel al final de su referencia a América en sus famosas *Lecciones de Filosofía de la historia* reconocía que éramos "el país del futuro en el que en los tiempos que van a venir debe revelarse la trascendencia de la historia universal". Antidialécticamente, sin embargo, concluía: "En cuanto país del futuro, aquí no nos interesa. . . pues. . . no nos ocupamos ni de lo que ha sido ni tampoco de lo que será, sino de lo que es y es eternamente; nos ocupamos de la razón, y con esto tenemos ya bastante que hacer". Pues bien, hoy tenemos que afirmar que para una mentalidad dialéctica el primado lo tienen el futuro, un futuro prediseñado por el pasado y por el presente. Y nuestro pasado y nuestro presente nos dicen en frases del mismo Hegel que somos "el futuro". Ojalá las anteriores páginas hayan motivado a nuestros lectores para pensar no sólo en el pasado y en el presente sino, ante todo, en el futuro.

Los autores del presente texto esperamos que para nuestros lectores las sombras del pasado y del presente de nuestro filosofar sean el anuncio de la futura epifanía de una mayor comprensión por parte nuestra de lo que es el hombre en su totalidad y de lo que es la totalidad de los hombres.

APENDICES

BIBLIOTECA COLOMBIANA DE FILOSOFIA

Dirigida por Joaquín Zabalza Iriarte

Ediciones USTA (Bogotá)

En el mes de julio de 1986, con motivo del IV Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana, que tuvo como tema "Corrientes actuales de la Filosofía en Colombia", La Universidad Santo Tomás de Bogotá se lanzó a una empresa de largo alcance: la creación de una BIBLIOTECA COLOMBIANA DE FILOSOFIA, dirigida por el Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía. Dicho Centro se propone reunir en una colección de libros, bellamente editados, lo más sobresaliente y significativo de la producción filosófica colombiana del pasado y del presente. Dado el interés que dicha empresa editorial ha suscitado en centros universitarios, bibliotecas públicas v privadas y en personas amantes de la filosofía, ofrecemos a continuación una breve reseña de los títulos publicados hasta la fecha y un adelanto de los nuevos números que se encuentran en imprenta o en preparación para ser editados en 1988.

1. BUENAVENTURA, Fray Jacinto de, O. P. *Tractatus de actibus humanis. Tratado de los actos humanos.* Edic. bilingüe. Bogotá, Universidad Santo Tomás, 1984, 258 pp.

   Se trata del primer manuscrito del s. XVIII (1759) editado íntegramente en latín y en traducción española, realizada por el investigador en filosofía colonial Rafael Pinzón Garzón.

2. VARIOS. *La filosofía en Colombia. Bibliografía del siglo XX.* Bogotá, Universidad Santo Tomás, 1985, 232 pp.

   Es la primera *Bibliografía* que contiene toda la producción filosófica de autores colombianos en el corriente siglo, con notas biográficas de los autores más destacados y noticias de las diversas Facultades de Filosofía, revistas de temas filosóficos y eventos.

lombia". La comunidad filosófica colombiana toma el pulso por primera vez al quehacer filosófico colombiano en el presente siglo. Libro indispensable en cualquier biblioteca.

8. MARQUINEZ ARGOTE, Germán. *Sobre filosofía española y latinoamericana.* Bogotá, Universidad Santo Tomás, 1987, 306 pp.

   Se reúnen diversos trabajos del autor editados anteriormente en revistas filosóficas y algunos inéditos referentes a la filosofía española del siglo XX y al pensamiento latinoamericano actual. Especialmente valiosos los trabajos dedicados al pensamiento de Xavier Zubiri. Abre el libro una larga y polémica entrevista al autor, realizada por Roberto Salazar Ramos.

9. NARANJO VILLEGAS, Abel. *Ilustración y valoración. Una filosofía de la educación.* Bogotá, Universidad Santo Tomás, 1987, 189 pp.

   Reconocido ensayista y tratadista sobre temas de filosofía de la cultura, de ética, de derecho y de educación, reúne en este volumen sus escritos sobre este último tema. Precede al mismo una entrevista, realizada por Roberto Salazar Ramos, en la que el autor explica las influencias, recibidas y sus tesis centrales.

10. VARIOS. *La filosofía de la Edad Media.* Bogotá, Universidad Santo Tomás, 1987, 140 pp.

    Se trata de las ponencias presentadas por los miembros de la Sociedad Colombiana de Filosofía en el VIII Coloquio de la Sociedad, realizado en la sede de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Santo Tomás, en el mes de abril de 1987.

11. GOMEZ, Adolfo León. *Filosofía analítica y lenguaje cotidiano*, Bogotá, Universidad Santo Tomás, 1988.

    El autor, a partir del pensamiento de Austin, reflexiona sobre la relación filosofía analítica y lenguaje cotidiano.

12. ANONIMO COLONIAL. *Nueva filosofía natural, Phyxica specialis et curiosa.* Bogotá, Universidad Santo Tomás, 1988.

    Edición bilingüe del manuscrito anónimo jesuita, en el que por primera vez se expone el sistema de Copérnico con anterioridad a Mutis. Se trata de un preilustrado o "novator", posiblemente profesor en la Javeriana.

13. VELEZ SAENZ, Jaime. *Del derecho a la filosofía.* Bogotá, Universidad Santo Tomás, 1988.

Recoge la producción filosófica de este maestro, en la que se puede apreciar su evolución desde la filosofía del derecho hacia la metafísica.

14. ROJAS, Ezequiel. *Escritos éticos.* Bogotá, Universidad Santo Tomás, 1988. Tomás, 1988. Introducción G. Marquínez.

Recoge los principales escritos sobre filosofía moral del mayor de los benthamistas colombianos del siglo XIX.

15. *La ilustración en Colombia.* Selección de textos y presentación por Teresa Houghton, Bogotá, Universidad Santo Tomás, 1990.

EL PENSAMIENTO COLOMBIANO

ANTOLOGIAS

EDITORIAL EL BUHO (Bogotá)

La Editorial El Búho de Bogotá, especializada en pensamiento latinoamericano, viene editando una serie de antologías orgánicas sobre pensamiento colombiano, que pueden servir de apoyo y complementación para el estudio de las ideas filosóficas en Colombia. Reseñamos a continuación los volúmenes publicados y los que están en preparación.

- FILOSOFIA DE LA CONQUISTA

R. Salazar Ramos: Filosofía de la conquista en Colombia. Introducción. 1. Fundamentos teológico-jurídicos de la conquista. 2. El choque ético-mítico de las campañas conquistadoras. 3. Fundamentos económico-políticos del poblamiento y la organización social. 4. Recusaciones teológico-jurídicas sobre la conquista. 5. El debate ideológico, económico y jurídico en torno a las nuevas leyes.

- FILOSOFIA DE LA PACIFICACION

R. Salazar Ramos: Filosofía de la pacificación en Colombia. Introducción. 1. La orientación general de la economía y el fisco real. 2. La Real Audiencia y la consolidación del poder político. 3. La Igleisa, la conversión de los indios y los problemas del nuevo patronato real. 4. La problemática social e ideológica de los indígenas.

- FILOSOFIA DE LA ILUSTRACION

G. Marquínez: La ilustración en Colombia. Introducción. J. C. Mutis: Elementos de filosofía natural. F. Moreno y Escandón: Nuevo método para los estudios de filosofía. J. de Finestrad: El vasallo instruido. A. Caballero y Góngora: Remedio a los desórdenes derivados de la conquista. A. Nariño: Autodefensa por la publicación de los derechos del hombre y del ciudadano. M. de Socorro Rodríguez: Cultivo del idioma patrio. J. F. de Restrepo: Los estudios de filosofía. N. Moya de Valenzuela: Las extravagancias del Siglo Ilustrado. F. J. de Caldas: Del influjo del clima sobre los seres organizados. C. Torres: Memorial de agravios.